La hegemonía de los excluidos

Materiales para una vida auténtica

Antonio Gramsci

Edición de Álvaro Otero

• ENSAYO DE PENSAMIENTO • El hombre tiene en sí mismo el origen de las fuerzas morales, todo depende de él, de su energía, de su voluntad, de la férrea coherencia de los fines que se propone y de los medios que emplea para alcanzarlos (...) soy pesimista con la inteligencia, pero optimista con la voluntad. Pienso, en cada circunstancia, en las peores hipótesis, para poner en movimiento todas las reservas de la voluntad y ser capaz de abatir el obstáculo.

La hegemonía de los excluidos

Materiales para una vida auténtica

Antonio Gramsci

Edición de
Álvaro Otero

• ENSAYO DE PENSAMIENTO • El hombre tiene en sí mismo el origen de las fuerzas morales, todo depende de él, de su energía, de su voluntad, de la férrea coherencia de los fines que se propone y de los medios que emplea para alcanzarlos (...) soy pesimista con la inteligencia, pero optimista con la voluntad. Pienso, en cada circunstancia, en las peores hipótesis, para poner en movimiento todas las reservas de la voluntad y ser capaz de abatir el obstáculo.

HEGEMONÍA DE LOS EXCLUIDOS

MATERIALES PARA UNA VIDA AUTÉNTICA

ANTONIO GRAMSCI

HEGEMONÍA DE LOS EXCLUIDOS

MATERIALES PARA UNA VIDA AUTÉNTICA

EDICIÓN Y SELECCIÓN DE TEXTOS DE
ÁLVARO OTERO

BIBLIOTECA NUEVA

Diseño de cubierta: Esequiel Cafaro

c/ Diputació 327, principal 1.ª

08009 Barcelona

www.malpasoycia.com

ISBN: 978-84-18546-78-5

Primera edición, abril de 2022

Maquetación: Joan Edo Moreno

A Sergio, Emilia, Serxio

Admirado por su trabajo,

esfuerzo y compromiso.

VIDA Y OBRA DE GRAMSCI

Vida y obra de Gramsci	A
1891 Nacimiento de Antonio Gramsci	
1898 Detención del padre de Gramsci	
1904 Liberación del padre de Gramsci	
	19
1913 Ingreso en el PSI	
	19
1919 Primer número de L’ordine Nuovo	19
	19
1921 L’ordine nuovo como cotidiano	19
1922 Gramsci en es el sanatorio de Serebryany bor.	19
	19
1925 Regreso de Gramsci a Italia	19
1926 Detención de Gramsci	
	19
1932 Muerte de la madre de Gramsci	19
1933 El gobierno admite el traslado de Gramsci a una clínica bajo vigilancia.	
	19

	19
1937 Muerte de Gramsci	

INTRODUCCIÓN

La historia de Gramsci es la historia de una catástrofe

MANUEL SACRISTÁN

Los textos escritos por Antonio Gramsci desde la cárcel, son la huella del esfuerzo de un ser humano excepcional que lucha por no ser abatido por unas circunstancias históricas que tratan de derrotarlo. La desesperanzada lucidez con la que percibe su situación queda reflejada en una carta dirigida a su cuñada Tatiana el 19 marzo de 1927. En ella le comunica que está atormentado por la siguiente idea: «que debería hacer algo für ewig (para la eternidad), según una vieja concepción de Goethe, que recuerdo atormentó mucho a nuestro Pascoli».

La referencia a la que Gramsci alude se encuentra en los Canti di Castelvecchio (1907) de Giovanni Pascoli, en un poema titulado Per sempre en el que uno de los versos expresa «para siempre quiere decir morir». Un intelectual como Gramsci no puede carecer de lectores. Para que su trabajo cobre sentido necesita de espacios públicos y privados como la familia, el partido político o la ciudadanía. Su filosofía no puede ser sino polémica ante la especulación académica autorreferencial o ante la composición intelectual dirigida a hacer carrera. Su obra aspira a ser un instrumento en manos de las clases oprimidas, de los don nadie de la historia, para que tomen conciencia y luchen por su dignidad. Es un pensamiento negativo contra la filosofía institucional y supuestamente objetiva, pues nada puede afirmarse desinteresadamente en un mundo de privilegiados y desposeídos. Como él mismo indica «la filosofía de la praxis no puede no ser concebida de forma polémica, de perpetua lucha» (Cuaderno 11, entrada 13).

La lenta pena de muerta aplicada a Gramsci, tanto la real, impuesta por el gobierno fascista de Mussolini, como la simbólica perpetrada por la grosera interpretación estalinista de la política de partido, será doblemente efectiva para desprestigiarlo. Esta doble condena lo privó de un interlocutor, no subsistieron ni la política, ni el partido, ni su familia. Escribir para la eternidad significa saberse solo y, a pesar de ello, escribir para las próximas generaciones, para tiempos más propicios. A pesar de todo su esfuerzo, de su voluntarioso optimismo, Gramsci

no pudo continuar y dejó de escribir dos años antes de su muerte. Si no regresamos a su escritura sería como condenarlo de nuevo, conservar la imagen de Gramsci como un autoritario dogmático, cuando su obra indica lo contrario. En palabras de Walter Benjamin en el párrafo sexto de su tesis de la filosofía de la historia:

«Tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer».

Leer a Gramsci es acercarse a un autor que nos proporciona herramientas para entender nuestro presente. Es también sostener, como escribió Horkheimer (2000: 173 y 169): «la esperanza de que la injusticia que atraviesa el mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra […] anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente».

El 22 de enero de 1891 nace en Ales, Cerdeña, Antonio Gramsci. Durante sus primeros años la familia no pasa apuros económicos. Siete años más tarde detienen a su padre, Francesco Gramsci, lo que supondrá un duro golpe para la familia. El motivo del arresto, hasta donde sabemos, no se ha aclarado hasta la fecha. Se cree que estuvo relacionado con rencillas electorales. Francesco Gramsci no saldrá de prisión hasta 1904. Durante estos seis años la familia vive una apurada situación, que obliga a Antonio y a sus hermanos a trabajar en lo que pueden para colaborar con los gastos familiares. Rememorando estos años, Gramsci escribe en una carta del 3 de octubre de 1932 en la que relata: «10 horas de trabajo diarias, incluida la mañana del domingo […] cargando con registros que pesaban más que yo, y muchas veces me escondía para llorar porque me dolía todo el cuerpo».

A pesar del trabajo, los resultados escolares de Gramsci son brillantes y en 1908 decide trasladase a Cagliari para continuar sus estudios en el Liceo de la ciudad, a la que llega en unas condiciones míseras. Durante su etapa en el Liceo se forjará en el joven filósofo «el instinto de la rebelión, que de niño era contra los ricos, porque no podía estudiar, yo, que había obtenido dieces en todas las materias en la escuela primaria, mientras continuaban el hijo del carnicero, del farmacéutico, del vendedor de ropa» escribe en una carta con fecha del 6 de marzo de 1924. El profesorado percibe las dotes intelectuales del joven estudiante y le confían la redacción de artículos que se publicarán en el periódico L’Unione Sarda.

A los veinte años, y a costa de grandes sacrificios, se traslada a Turín, pues en esta ciudad puede optar a la obtención de una beca universitaria para alumnos sin recursos provenientes de Cerdeña. Para ello tendrá que alcanzar un buen resultado en las pruebas de selección. Está en unas condiciones tan deplorables que sufre desvanecimientos por desnutrición y frío.

A pesar de las penurias personales, Gramsci encuentra en Turín una ciudad en plena efervescencia. Durante sus primeros años de vida universitaria compagina la asistencia a los cursos universitarios con la redacción en el semanal Il Grido del Popolo de orientación socialista. La vocación periodística y la comprensión de este trabajo como labor pedagógica le acompañará toda su vida. En el 1916 colabora regularmente con el periódico Avanti! órgano de expresión del Partido Socialista Italiano. En este diario se ocupará de las secciones de cultura y de crítica teatral, siendo uno de los primeros críticos en apoyar la renovación formal del teatro de Luigi Pirandello.

Las noticias que llegan a Italia de la revolución rusa de 1917 abren una nueva dimensión para el movimiento obrero. Turín y su zona de influencia es una región fuertemente industrializada donde se asientan las fábricas más importantes de Italia. Los trabajadores se movilizan para exigir la jornada de ocho horas (objetivo que consiguen en 1919). Estas reivindicaciones apoyadas manifestaciones y acciones de presión tales como la huelga general, son duramente reprimidas por el Estado con el auxilio del ejército. En abril se despliega en la ciudad la brigada «Sassari», compuesta por soldados de origen sardo. Gramsci y sus compañeros del PSI, aprovechando la coincidencia de origen con los soldados, desarrollan una actividad informativa para evitar la actuación de la milicia. El Uno de Mayo se edita el primer número del semanario L’Ordine Nuovo. El 20 de junio Gramsci es arrestado por primera vez.

Los obreros italianos se interesan por la situación rusa y descubren un nuevo sistema de organización fabril, los soviets. En el último trimestre de 1919 se pone en práctica en las fábricas italianas de Turín el modelo laboral ruso que denominan consejos obreros. El consejo de fábrica no es solo un modelo productivo en el que los obreros tienen un control total sobre la producción, sino que además es una escuela formativa. Gramsci, a pesar de la desaprobación del partido socialista, apoya la formación de consejos de fábrica en los que ve una posibilidad real de ruptura con el pensamiento hegemónico capitalista. Esto no quiere decir que se sustituya una hegemonía totalitaria por otra. El objetivo es crear una hegemonía donde tengan cabida las diferencias y los recursos

necesarios para expresarlas y respetarlas. El éxito de los consejos llevó al siguiente paso, la ocupación de las fábricas. Los enfrentamientos entre fuerzas del orden y obreros aumentaron el clima de confrontación y violencia, situación que el recién creado partido fascista aprovechó para ampliar su influencia entre los campesinos y pequeños comerciantes. A finales de 1920 se cerró la crisis social del llamado «bienio rojo». Fue, sin embargo, un cierre en falso. Las tensiones no se habían apaciguado, al contrario, a partir de 1921 la violencia fascista no hace sino crecer. Ante este escenario se crea la organización Arditi del Popolo[1], fundada por Argo Secondari, para proteger a los antifascistas de los ataques que sufrían[2] por parte de los escuadrones paramilitares fascitas. Gramsci publica en L'Ordine Nuovo, que en el mismo año pasó a ser un diario, una entrevista con Arrigo Benedetti, uno de los líderes de Arditi. Gramsci apoyaba las acciones de este organismo, pero al ser autónomos el PCdI[3] consideraba que no se debía favorecer la expansión de este grupo[4].

En 1922 Gramsci viaja a Moscú como miembro del Comité Ejecutivo del Partido Comunista de Italia. Su estado de agotamiento nervioso le obliga a internarse en el sanatorio de Serebryany Bor a las afueras de Moscú. Aquí conoce a Julia Schucht, su futura pareja y madre de sus dos hijos.

La estancia de Gramsci en la Unión Soviética se prolonga hasta finales de 1923, fecha en la que es enviado a Viena para coordinar a los exiliados del PCdI. Mientras tanto la violencia social en Italia se intensifica. La marcha sobre Roma de Mussolini en octubre de 1922 supuso la ruptura con el estado democrático y el inicio del poder estatal fascista. Las agresiones de los camisas negras se amparan en un nuevo orden legal que les permite todo y los alienta. Los militantes comunistas son arrestados, en el mejor de los casos, y linchados. Se emiten órdenes de arresto contra la cúpula del partido comunista, Gramsci entre ellos.

En el 1924 se convocan elecciones. Gramsci sale elegido como representante parlamentario. La inmunidad que conlleva el cargo le permite volver a Italia con la tranquilidad de no ser detenido. El diputado del PSI Giacomo Matteotti denuncia que ha habido fraude en las elecciones; poco después es asesinado por un escuadrón fascista. Tras meses de acusaciones Mussolini asume la responsabilidad político-moral de este asesinato en el parlamento, sus correligionarios aplauden atronadoramente esta declaración. El gobierno de Mussolini prohíbe las huelgas, los sindicatos no afines con la línea oficial del partido fascista y consigue que se apruebe una ley que le otorga plenos poderes.

Anteo Zamboni, un adolescente de quince años proveniente de una familia anarquista, lo linchan brutalmente hasta morir un grupo de fascistas. A pesar de su poca inteligencia, Zamboni es acusado de atentar contra la vida de Mussolini en Boloña el 31 de octubre de 1926. Este hecho, todavía a día de hoy sin aclarar del todo, pues parece que puede haber sido organizado por el propio partido fascista, fue la excusa perfecta para poner en práctica una serie de leyes para la defensa del Estado, que contemplaban, entre otras medidas, la prohibición de los partidos políticos, la institución de la pena capital y el destierro. A los pocos días Gramsci es arrestado, no volverá a ver ni a su mujer ni a su primer hijo. Su segundo hijo nace en la Unión Soviética tras el encarcelamiento, y solo tendrá contacto con él por vía epistolar.

Se abre un proceso contra los dirigentes comunistas acusados de actividad conspirativa, instigación a la guerra civil, apología del crimen e incitación a la lucha de clase, organización de banda armada, devastación, saqueos y masacres. Durante su encarcelamiento Gramsci recibe una extraña carta de Ruggero Grieco, secretario del PCdI. Este documento está tan lleno de detalles comprometedores que lleva al juez instructor del proceso, Enrico Macis, a decir a Gramsci que sus amigos desean que permanezca largo tiempo en la cárcel5. El fiscal del ministerio público, Michele Isgrò, en su alocución final declara que se debía impedir a este cerebro funcionar durante veinte años. El 4 de junio de 1928, Gramsci es condenado a veinte años, cuatro meses y cinco días de cárcel. El tiempo que le queda de vida son etapas de un paulatino deterioro físico y moral. Las privaciones que sufrió en su infancia y juventud causan que su organismo no pueda enfrentarse a las duras condiciones de reclusión y a los brutales traslados por las diferentes cárceles en las que cumplió condena. Los servicios médicos del presidio apenas paliaron los sufrimientos del pensador sardo. Se sintió abandonado por sus compañeros y familiares, los primeros a causa de sus posturas heterodoxas ante un estalinismo cada vez más banal y fanático, los segundos por las cada vez más espaciadas cartas de Julia y por las escasas noticias de sus hijos Delio y Giuliano. «la otra cárcel […] constituida por la exclusión no solo de la vida social, sino también de la familiar» escribe en una carta del 13 de enero de 1931.

A pesar de las terribles circunstancias jamás quiso seguir los consejos de sus amigos y allegados que le proponían pedir una amnistía al Duce, fundamentada en su terrible estado de salud. Hasta que se lo permitieron sus enfermedades trabajó en sus cuadernos, su última anotación data de finales de 1935. El 27 de abril de 1937 muere de una hemorragia cerebral. En una carta fechada el 24 de

agosto de 1931 Gramsci declara:

«Yo no hablo nunca del aspecto negativo de mi vida, primero porque no quiero que lloren por mí; era un combatiente, que no ha tenido fortuna en la lucha inmediata, y los combatientes no pueden y no se les debe llorar, cuando han luchado, no por obligación, sino porque así lo han querido ellos conscientemente».

A las extremas dificultades que experimentó durante su encarcelamiento opuso la fuerza de su voluntad y la firme convicción de estar del lado de la justicia. «El hombre tiene en sí mismo el origen de las fuerzas morales, todo depende de él, de su energía, de su voluntad, de la férrea coherencia de los fines que se propone y de los medios que emplea para alcanzarlos (…) soy pesimista con la inteligencia, pero optimista con la voluntad. Pienso, en cada circunstancia, en las peores hipótesis, para poner en movimiento todas las reservas de la voluntad y ser capaz de abatir el obstáculo». Carta escrita a su hermano Carlo el 19 diciembre de 1929

Gramsci concibe la filosofía como una disciplina crítica enraizada en un tiempo histórico concreto. El marxismo es para él una corriente de pensamiento consciente de su acontecer. En su devenir manifiesta las contradicciones del presente. Interpretada de este modo la reflexión debe ser polémica, destinada a mostrar las inconsistencias de los grandes sistemas filosóficos y al mismo tiempo como estos se reflejan en el sentido común. Si hemos unido estas dos visiones del mundo, las grandes creaciones especulativas y el sentido común, es porque Gramsci considera que el más simple sentido común está saturado de filosofía.

La lectura de Karl Marx que realiza Gramsci está influida por la obra de Antonio Labriola6. Este consideraba el marxismo como un pensamiento autosuficiente y autónomo para entender la estructura de la sociedad y al ser humano dentro de ella. No descubre verdades eternas e inmutables, sino que a medida que interpreta el mundo lo va transformando. Por ello Gramsci habla de una doble intervención del marxismo:

«Por un lado algunos de sus elementos, explícita o implícitamente, han sido absorbidos por algunas corrientes idealistas (Croce, Sorel, Bergson, etc., los pragmatistas, etc.); por otra los marxistas “oficiales”, preocupados por encontrar una “filosofía” que contuviese el marxismo, la han encontrado en las

derivaciones modernas del materialismo filosófico vulgar» (Cuaderno 4, entrada 3).

Los dos grandes adversarios filosóficos con los que se enfrenta en los cuadernos son, por una parte, el sistema idealista de Benedetto Croce7, y por otra, la reducción que convierte al marxismo en mero materialismo pasivo hecha por Nikolái Bujarin8.

Benedetto Croce, siguiendo la senda abierta por Giovanni Gentile9, interpreta la filosofía de Marx considerándola un momento del desarrollo del espíritu que tiene que ser superado y reintegrado. El despliegue del espíritu es el despliegue de la libertad, a la que se corresponde en el ámbito político el liberalismo. Gramsci estima que a pesar de que pocos conocen en profundidad el pensamiento de Croce, este se manifiesta, si bien de modo fragmentado e inorgánico, en el espíritu del tiempo; es decir, en las ideas y valoraciones que sustentan el sistema jurídico, cultural, económico de la sociedad italiana. El pensamiento crociano se eleva a sí mismo como verdad, o al menos como reflexión desinteresada al margen del tiempo concreto. Gramsci en una consideración polémica asume que:

«Establecer con exactitud el significado histórico y político del historicismo crociano significa, de hecho, reducirlo a su alcance real, desnudándolo de la gran brillantez que se le atribuye como la manifestación de una ciencia objetiva, de un pensamiento sereno e imparcial que se coloca sobre todas las miserias y contingencias de la lucha cotidiana, en una contemplación desinteresada del eterno devenir de la historia humana» (Cuaderno 8, entrada 39).

De este modo, desentendiéndose de las miserias cotidianas, el pensamiento de Croce deviene ideología, si bien para Gramsci este concepto no tiene connotaciones despectivas como veremos más adelante. Como dice Gramsci:

«La de Croce es una visión “utópica” de la política, ya sea en la esfera teórica como en la práctica, en el sentido que mientras piensa que realiza una historia pura y una filosofía pura, realiza sin embargo un ejercicio de ideología» (Cuaderno 6, entrada 112).

Gramsci asume que la ideología tiene una función determinada y concreta. La ideología de Croce es empleada por los grupos dominantes italianos para legitimar su poder político y económico. Para afianzar esta hegemonía se

encarga al filósofo Giovanni Gentile la reforma del sistema educativo italiano para promover una visión del mundo adaptada al fascismo.

Gramsci se opone a la absorción del marxismo por parte de los planteamientos idealistas, pero con igual vehemencia se opone al reduccionismo vulgar de la obra de Marx. Las tesis de Bujarin tuvieron una gran acogida en la tercera internacional (1919) en la que ejerció como secretario y quedaron plasmadas en el ensayo de Bujarin Manual popular de sociología marxista publicado en 1921. La influencia en la tercera internacional y el éxito editorial de su manual, son muestras para Gramsci del peligro de una reducción del marxismo a mera sociología de la historia y de la política, moldeadas sobre las ciencias naturales y el materialismo vulgar. De este modo mientras Croce reducía el «materialismo histórico a un mero canon de metodología histórica» (Cuaderno 4, entrada 56), Bujarin condena al marxismo a ser «una ideología en el sentido deteriorado, es decir en una vedad absoluta y eterna» (Cuaderno 4, entrada 40).

El materialismo de Bujarin se transmuta en morfinismo político en el sentido de que paraliza la voluntad transformadora a la espera de que las leyes objetivas de la historia ejecuten el cambio social. Gramsci había interpretado en la época previa a su encarcelamiento la revolución rusa del 1917 como un acto de voluntad en contra incluso de las teorías de Marx, acentuando la importancia del momento de la voluntad revolucionaria. Para Gramsci, «la materia no hay que considerarla como tal, sino como social e históricamente organizada por la producción» (Cuaderno 11, entrada 30) por lo tanto la materia no es un absoluto, sino que es capacidad transformadora y transformación. Cada contexto histórico tiene que disputar con un sistema de producción particular y en tal circunstancia será la acción transformadora de la voluntad la que lleve a cabo la modificación del sistema productivo y de la distribución de lo producido. El materialismo mecanicista, según Gramsci, no puede explicar el movimiento de la historia. Las leyes económicas necesitan una voluntad política para establecerse y realizarse. Incluso el liberalismo debe ser introducido por ley, por intervención del poder político: es un acto de voluntad, no la expresión espontánea, automática de un hecho económico.

Para poder comprender el despliegue de la historia es necesario agregar el momento de la voluntad; si este no se añade, el reproche a Croce por lo siguiente mantendría su pertinencia, es decir, que el materialismo es contradictorio pues liquida la política entendiéndola como elemento meramente superestructural surgido y condicionado por el momento económico. La voluntad en sentido

marxista significa10 conciencia del fin, tener la noción exacta de la propia potencia y de los medios para expresarla en la acción.

El marxismo es más que un desarrollo teórico, una unión de «teoría y acción». La reflexión expresa y organiza una voluntad de transformación, se convierte en praxis. El mismo hecho teórico es praxis. Por ello la importancia de la voluntad se impone porque, citando a Marx, «una persuasión popular tiene a menudo la misma energía que una fuerza material» (Cuaderno 7, entrada 21). Las creencias, las visiones del mundo pueden llegar a ser tan sólidas y férreas como las leyes económicas, se convierten en un poderoso instrumento del cambio o, por el contrario, en una herramienta de inmovilidad social:

«La estructura económica no determina directamente la acción política, sino la interpretación que se da de ella y de las así llamadas leyes que gobiernan su desarrollo».

Según Gramsci todos los seres humanos son filósofos, aunque no se percaten de que lo son, «en su actividad práctica (en las líneas directivas de su conducta) está contenida una concepción del mundo, una filosofía» (Cuaderno 10, entrada 17). Esto significa que toda acción es la manifestación de una concepción del mundo que cristaliza en el sentido común y en el lenguaje. Toda elaboración teórica es histórica y lo mismo sucede con el sentido común que no es más que el conjunto contradictorio de valores tradicionales, ideología dominante, vulgarizaciones filosóficas, folklore, etc. Esta, llamémosla ideología, está implícita en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva. En ella se fundan tanto los objetivos de las instituciones como las metas de la vida privada. La ideología como sistema, incluso contradictorio, no es inmediatamente política, es mucho más amplia, es una visión y concepción del mundo a partir de la cual se articula la política.

El marxismo muestra las incoherencias que existen entre lo que una sociedad piensa de sí misma y como realmente se comporta. Siguiendo la estela de Maquiavelo que en el capítulo XV de su libro El príncipe afirma que:

«Hablaré de las cosas como son en la realidad, y no como el vulgo se las pinta».

Gramsci también se propone exponer como funciona en realidad una ideología centrándose en la actividad de los individuos y no en lo que estos dicen de sí mismos. Con este objetivo en mente, Gramsci elabora una filosofía de la

praxis[11].

«Una filosofía de la praxis no puede presentarse inicialmente sino como postura polémica, como superación del modo de pensar preexistente y por lo tanto como crítica del “sentido común”» (Cuaderno 8, entrada 220).

La filosofía de la praxis es polémica porque se genera desde las clases oprimidas, el marxismo «es la expresión de las clases subalternas» (Cuaderno 4, entrada 41), muestra las desigualdades sociales entre los seres humanos e indica como suprimirlas. La superación de las desigualdades sociales consiste en primer lugar en la mejora de las condiciones materiales; y en segundo lugar en abrir los cauces para la expresión de la diferencia. El marxismo no es una interpretación dogmática de los textos marxistas, sino que consiste en un actuar y en un pensar autogestionado, en continua reelaboración por parte de los individuos. Los consejos de fábrica tienen que extenderse a todas las instituciones, en el que el individuo tiene el derecho y la obligación de elaborar su propio pensar. El hecho mismo de que exista la filosofía marxista es un síntoma de la posibilidad de justicia social material que tiene que luchar contra las fuerzas que se le oponen.

«1) Ninguna formación social desaparece hasta que las fuerzas productivas que se han desarrollado en ella encuentran todavía lugar para un posterior movimiento progresivo;

2) […] la sociedad no se pone objetivos para cuya solución no hayan sido creadas las condiciones necesarias» (Cuaderno 15, entrada 17).

El motivo por el cual no se ha alcanzado una sociedad igualitaria es debido a que un grupo particular ha conseguido difundir una visión del mundo vinculada con sus intereses, y esta visión se ha aceptado ampliamente y asumido por el resto de la población. El sentido común, a pesar de sus discordancias implícitas, consiste en una visión del mundo histórica condicionada por intereses particulares que se muestran desinteresados y universales. Estas ideologías son «contradictorias, porque [están] dirigidas a conciliar intereses opuestos y contradictorios». (Cuaderno 10, entrada 2) Al ser esta ideología contradictoria contiene en sí los elementos para su superación.[12] Gracias a ella un sujeto colectivo puede ser consciente de sí mismo, pues la ideología es el lugar de constitución de la subjetividad colectiva, y por tanto contraponerse a la hegemonía adversaria. Debemos recordar que esta nueva hegemonía consiste fundamentalmente en dar

cabida a todas las clases subalternas. Es más, la hegemonía no va a constituir un conjunto de ideas comunes que el individuo debe asumir pasivamente, al contrario, es construir las condiciones y estructuras que permitan el desarrollo activo e individual de la propia existencia.

El espíritu del tiempo, por así decir, es el cuadro teórico general en el cual actúan todos los conceptos. Podemos llamar a este cuadro teórico general bloque histórico, no olvidemos que la ideología va a fomentar una praxis por medio de la coerción o el consenso. Las diferentes ideologías luchan hasta que una de ellas o un conjunto de ellas es compartida por la mayor parte de la población y se convierte en una ideología hegemónica

«Las ideologías germinadas están en contacto y se contrastan hasta que solo una de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse sobre toda el área, determinando además de la unidad económica y política también la unidad intelectual y moral, sobre un plano no corporativo, sino universal, de hegemonía» (Cuaderno 4, entrada 38).

Cuando una hegemonía se impone, borra las huellas de las ideologías que somete. Una hegemonía universal debe dar cuenta de las diferencias específicas, por ello hay que actuar en el ámbito de la praxis. Los consejos obreros, y su extensión a otras esferas sociales, son los lugares primordiales para la elaboración de una hegemonía. Los individuos toman conciencia de sí mismos por sí mismos. Cualquier idea por progresista o emancipadora que sea se disuelve si se comunica por medio de las estructuras e instituciones capitalistas.

La sociedad civil es la esfera de la actividad política, en cuanto lugar en el que aparecen las organizaciones privadas (sindicatos, partidos, organizaciones de todo tipo) que tienen como objetivo la transformación del modo de pensar de los ciudadanos. Cuando la ideología de un grupo determinado consigue dominar sobre las demás se convierte en el contenido ético del Estado de este modo «la hegemonía política y cultural de un grupo social [se impone] sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado» (Cuaderno 6, entrada 24). En una multiplicidad de agrupaciones particulares, una, o una combinación de ellas, prevalece relativa o absolutamente constituyendo el aparato hegemónico de un grupo social sobre el resto de la población. Gracias al éxito de la expansión de la ideología hegemónica:

«Cada individuo es un funcionario [...] en cuanto, “actuando espontáneamente”,

su actividad se identifica con los fines del Estado (es decir del grupo social determinado o sociedad civil)» (Cuaderno 8, entrada 142).

En cada período histórico «las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma. Distinción de forma y contenido es meramente didascálica, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían elucubraciones individuales sin las fuerzas materiales» (Cuaderno 7, entrada 21). Las ideas tienen una estructura material, se articulan en aparatos «la organización material tiene como objetivo mantener, defender y desarrollar el "frente" teórico o ideológico [...] La prensa es la parte más dinámica de esta estructura ideológica, pero no la única: todo aquello que influye o puede influir sobre la opinión pública directa o indirectamente le pertenece: las bibliotecas, las escuelas, los círculos y clubs de todo tipo, incluso la arquitectura hasta la disposición de las calles y el nombre de éstas» (Cuaderno 3, entrada 49).

Las fuerzas materiales, como por ejemplo las instituciones académicas y educativas, no son únicamente los medios necesarios para expandir la ideología y conseguir que sea hegemónica, también consisten en el contenido que tales instituciones promueven. La dirección política no se ejerce solo por medios de la fuerza, es una combinación de fuerza y consenso. Debemos subrayar que la opinión pública no es una batalla de ideas sino una precisa estructura ideológica para formar una visión del mundo única que constituye el sentido común. Croce ha llamado enérgicamente la atención sobre la importancia de los hechos de la cultura y del pensamiento en la vida y en la historia, así como sobre el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto. La filosofía de la praxis no niega la importancia de la historia ético-política tal como la interpreta Croce, es más, la historia ético-política consiste de hecho en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la «valorización» del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente común imprescindible al lado de los meramente económicos o meramente políticos. La diferencia con Gramsci es que ese frente común es un frente fundamentalmente contradictorio pues sitúa el pensamiento y los intereses de una clase privilegiada como intereses universales válidos para todos los ciudadanos. Los valores de la ideología hegemónica burguesa implican una coerción que para los grupos dominantes se funda en la razón, pero que no es en absoluto razonable para los dominados. Por ejemplo, podemos pensar en la difusión de la idea de una existencia autónoma de la economía. Pero en verdad, es imposible separar la vida económica de las estructuras de coerción jurídicas del Estado y de las relaciones de fuerza que caracterizan un mercado

determinado. Entre la estructura económica y el Estado con su legislación y su coerción está la sociedad civil, y esta debe ser radicalmente y concretamente transformada, no solo ante el papel de la ley y de los libros de los académicos; el Estado es el instrumento para adecuar la sociedad civil a la estructura económica.

El Estado, por lo tanto, se funda en los dos elementos siguientes «sociedad política más sociedad civil, es decir hegemonía acorazada de coerción» (Cuaderno 6, entrada 88). Para que este pueda pervivir en el tiempo es necesario el apoyo de los ciudadanos, aunque objetivamente la ideología hegemónica no responda a los intereses de la mayor parte de ellos y solo atienda a las necesidades de una minoría privilegiada.

A través de la presentación del Estado como un absoluto se concibe como absoluta y preeminente la misma función de los intelectuales, considerándolos desinteresados y objetivos. De este modo el Estado mediante los intelectuales orgánicos, a través de su trabajo en los centros académicos y por medio de la popularización de su pensamiento en los medios de comunicación, consigue y demanda consenso, pero también «educa» este consenso con las asociaciones políticas y sindicales. Esta educación efectuada por los aparatos de reproducción y de transmisión de la hegemonía «consigue introducir una nueva moral conforme a una nueva concepción del mundo, se acaba con introducir también una tal concepción, es decir se determina una entera reforma filosófica» (Cuaderno 10, entrada 2).

La fuerza, el poder y el dominio de la hegemonía es tan profundo que un aparato hegemónico «crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de la conciencia y de los métodos de conocimiento» (Cuaderno 10, entrada 2). La hegemonía constituye la subjetividad de los ciudadanos. ¿Cómo es posible entonces la ruptura con esta subjetividad, de que medios se puede disponer? Según Gramsci «hay que concebir al ser humano como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos o materiales con los que el individuo está en una relación activa» (Cuaderno 10, entrada 48). Bajo las condiciones de producción del capitalismo la hegemonía busca borrar todo resto de contradicción social. Formalmente existe la satisfacción de las necesidades de todos los individuos, sin embargo, este requisito no se cumple en las sociedades concretas. La parcialidad de la hegemonía se manifiesta claramente en sus instituciones:

«Hay que señalar que en la opinión pública causa una impresión especialmente desastrosa las deficiencias de la administración de Justicia: el aparato hegemónico es más sensible en este sector, al cual pueden vincularse la arbitrariedad de la policía y de la administración política» (Cuaderno 6, entrada 81).

Es la percepción de estas injusticias lo que permite una crítica de la hegemonía. Cuando esto sucede, el aparato institucional es inestable «porque grandes masas, precedentemente pasivas, han entrado en movimiento, "aunque sea" en un movimiento caótico y desordenado, sin dirección, es decir sin un a precisa voluntad política colectiva» (Cuaderno 7, entrada 80). Ya no se reconocen en la ideología hegemónica y luchan por transformarla. Al ser un movimiento sin unidad tiene pocas posibilidades de éxito y puede ser desarticulado por el poder. Es necesaria una organización que aglutine el descontento social y se acuerde una dirección para desbancar una hegemonía caduca y reaccionaria. Gramsci juzgaba que la filosofía de la praxis era la ideología que podía absorber la insatisfacción de la ciudadanía bajo las condiciones del capitalismo, modificando la estructura económica y abriendo el camino que haría posible el reino de la libertad, que vislumbra como posibilidad la liquidación del trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos.

La ruptura epistemológica que proporciona la ideología marxista es dada por la conciencia del propio carácter no absoluto y finito de las propias posturas, es decir, el saberse parcialidad unida a una clase, o a un conjunto de clases y a un momento histórico El marxismo tiene el objetivo de provocar una toma de conciencia en la clase trabajadora de su propia situación, además debe contrarrestar «la influencia ideológica por parte de la pequeña burguesía».

El bloque histórico es el conjunto de posibilidades de interpretación de los hechos «en cuanto históricamente necesarias [...] las ideologías organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etcétera» (Cuaderno 7, entrada 19). Las ideologías son una realidad objetiva y operativa, por ello la filosofía de la praxis considera ineludible crear los medios necesarios para la toma de conciencia de las clases subalternas. Constituir «una imaginación colectiva que, traduciéndose en hegemonía, sepa unificar la experiencia del sufrimiento y la explotación». Para ello los intelectuales que crean en la igualdad social deben unirse en una organización o partido que tenga como meta elaborar respuestas concretas para solucionar los problemas causados por las crisis capitalistas y que los gobiernos

burgueses, socialdemócratas o fascistas, o no solucionan o fingen solucionar. Gramsci ve en el fascismo un ejemplo de revolución pasiva, categoría tomada de Vincenzo Cuoco que la emplea en su Saggio storico sulla rivoluzione Napoletana del 1799. La revolución pasiva es una revolución sin revolución, los grupos dominantes consiguen aparentar que se satisfacen las necesidades sociales sin cambiar la estructura jerárquica de la sociedad. El «progreso» se verifica como «reacción de las clases dominantes a la subversión esporádica y desorganizada de las masas populares con "restauraciones" que acogen algunas partes de las exigencias populares» (Cuaderno 8, entrada 25). Cuando los movimientos de protesta son esporádicos o fragmentarios pueden disolverse fácilmente gracias a la represión estatal o integrando formalmente las reclamaciones sociales en los propósitos del gobierno, aunque no proporcionen una solución efectiva.

Para evitar que el movimiento obrero sea integrado por la ideología capitalista es necesario romper con la hegemonía cultural comenzando por el lenguaje «todo movimiento político crea un lenguaje propio, es decir, participa en el desarrollo general de una determinada lengua, introduciendo términos nuevos, enriqueciendo de nuevo contenido términos ya en uso13, creando metáforas, sirviéndose de nombres históricos para facilitar la comprensión y el juicio sobre determinadas situaciones políticas actuales» (Cuaderno 1 entrada 43).

El concepto de revolución pasiva está unido a la elaboración del concepto guerra de posición. El primero define la nueva morfología de los procesos políticos y sociales. El segundo define las formas del enfrentamiento de clase tal y como se desarrollan dentro y en relación con estos procesos. Por ejemplo, la posición del «frente único» propuesta en la III y IV Internacional, fue interpretada por Gramsci como la necesidad de crear una nueva hegemonía que pudiera oponerse a la ideología burguesa y sobre todo fascista, «las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de las trincheras en la guerra moderna» (Cuaderno 13, entrada 24) Los aparatos hegemónicos dominantes son demasiado poderosos para que puedan ser abatidos solo con una insurrección violenta. La sublevación violenta es el último recurso, «toda revolución ha sido precedida de un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural».

El Estado, como hemos visto, es solo la cristalización de una visión del mundo hegemónica. En este sentido un grupo social impone los propios intereses sobre toda la sociedad y estos intereses se configuran como contenido ético del Estado. El Estado integral es el conjunto de sociedad civil y sociedad política. Por ello

puede y debe haber una actividad cultural y productiva en la sociedad civil antes de la toma del poder. El poder no se puede imponer con la fuerza sino mediante el consenso14. A pesar de ello Gramsci no es un ingenuo y sabe que en la lucha por la hegemonía las clases privilegiadas no se despojarán del poder cordialmente. Es necesario integrar a los intelectuales tradicionales en la nueva hegemonía. La clase dirigente ejerce de dos modos su supremacía: como dominio sobre los grupos adversarios o como dirección intelectual y moral sobre los grupos afines y aliados. En este esquema, no existen intelectuales como un grupo autónomo e independiente, sino como un grupo que cada clase usa en cuanto instrumento específico. Los intelectuales son los artífices del consenso en la sociedad burguesa, consenso que se apoya en la coerción, sin embargo «los elementos coercitivos deberían absorberse progresivamente en la sociedad regulada» (Cuaderno 6, entrada 88).

Para Gramsci la relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica. Uno de los aparatos ideológicos del Estado son las instituciones educativas. El autor sardo considera de máxima importancia reformar estas instituciones; no sólo el contenido que se enseña, sino también los modos de elaboración de los currículos educativos.

En nuestra opinión, en el proyecto pedagógico y filosófico de Gramsci influyeron por una parte: los consejos de fábrica organizados en el año 1919 en Turín, que Gramsci examinó de cerca y apoyó desde sus escritos. Y por otra: la experiencia de redacción colaborativa de L'Ordine Nuovo. Los consejos de fábrica funcionaron como herramienta por parte de los asalariados de las fábricas para reivindicar sus derechos, pero también como células de educación autónomas y autogestionadas. En estos consejos los obreros adquirían los instrumentos para ser conscientes de su situación y de la realidad del país. La inclinación de Gramsci era integrar estas células fundamentales en el partido comunista para organizar una «voluntad colectiva que tiende a definirse universal y total» (Cuaderno 8, entrada 21), pero no homogénea, es decir, que las cuadros formativos no se convirtieran en una correa de transmisión de los planteamientos de la jerarquía del PCdI o del PCUS, sino que entendía el partido como una multitud que combatiera el autoritarismo y la arbitrariedad, surgiera donde surgiera15. La pedagogía dentro del partido tenía como fin «un progreso intelectual de masa y no solo de pequeños grupos de intelectuales» (Cuaderno 11, entrada 12). Esta preparación pedagógica de la revolución se sitúa en contra del mecanicismo fatalista auspiciado por la popularización de la filosofía marxista, ya que Gramsci insiste en «la cultura como dimensión decisiva para

crear una visión del mundo alternativa respecto a la hegemónica».

Por otra parte, la experiencia en la redacción del L'Ordine Nuovo le enseñó la importancia del trabajo colaborativo. Citando al periodista Giacinto Serrati, un periódico proletario debe ser anónimo y no debe servir de escaparate para nadie. Del mismo modo que el periodismo corre el peligro de convertirse en el altavoz de los intereses particulares, la competitividad de la sociedad capitalista tiene su reflejo en la consecución de honores en la vida académica. Para Gramsci un ejemplo del valor hegemónico que hay que derribar es precisamente la competitividad. El trabajo intelectual anónimo y colectivo es una forma de conseguirlo. Un intelectual orgánico no es un eco de la clase dirigente, sino que, por el contrario, es aquel que lucha de manera anónima por los derechos de las mayorías explotadas. Es orgánico porque surge o se pone como objetivo reflexionar a partir de la experiencia de la explotación. En primer lugar porque es consciente de los sacrificios que gran parte de la ciudadanía lleva a cabo para que existan centros de formación. Y en segundo lugar porque tiene que sentir como propias las reivindicaciones de las clases subalternas, ya que los sacrificios de estas son las que permiten la aparición de una clase intelectual. La tarea de esta última es dar forma a aquellas reivindicaciones para regresarlas a esa misma ciudadanía que le ha permitido desempeñar ese trabajo. Sin embargo, no olvidemos que esta devolución no consiste en restituir un conjunto de máximas banales, si no en el hacer posible la aparición de nuevas células de formación y autogestión.

La estructura autoritaria no puede funcionar en un nuevo sistema pedagógico pues en aquella estructura lo que realmente se aprende es a obedecer a la autoridad, independientemente de los contenidos que se trabajen. La organización de las instituciones educativas tal como se ejercía en la época de Gramsci (y no sólo en aquella época) no tienen como función desarrollar las potencialidades del individuo. «La tendencia es abolir cualquier tipo de escuela "desinteresada" (no inmediatamente interesada) y "formativa", o de dejar solo una muestra para una pequeña élite de señores y de señoras que no tienen que pensar en un futuro profesional, y de difundir siempre más las escuelas profesionales especializadas en las que el destino del alumno y su futura actividad están predeterminadas» (Cuaderno 12, entrada 2). Las instituciones educativas inculcaban lo que más adelante se llamó currículo oculto. El funcionamiento diario de la institución educativa fomenta los valores de la competitividad, la obediencia, del éxito en los resultados independientemente de cómo se consigan, etc. Valores que reproducen una visión del mundo y una

ideología que adapta a los individuos al esquema de producción capitalista, abortando cualquier posibilidad de transformación y cambio. No se transmiten las herramientas para poder conocer sino una serie de máximas que se presentan como verdaderas e inmutables. El estudiante no es más que mera pasividad, un mecánico recipiente de nociones abstractas. Pensadas y organizadas de tal modo, la escuela y la universidad son «cementerios de la cultura» (Cuaderno 4, entrada 50).

Para transformar esta situación el autor sardo propone una reforma del sistema educativo. La creación política de becas que permita la escolarización en igualdad de oportunidades para todos los estudiantes. El derecho a la educación es inútil e inaplicable si los niños son mano de obra necesaria para la supervivencia de las familias. También es importante transformar los contenidos y la metodología. La escolarización obligatoria tiene el compromiso de una formación humanística y clásica. Podríamos afirmar que el interés primordial de Gramsci es la formación de ciudadanos responsables y políticamente activos. La metodología consiste en el trabajo colaborativo entre los estudiantes. Este método tiene como referencia la práctica de los consejos obreros. Pero eso no significa «retrasar la disciplina del estudio» o «hacer sencillo lo que no puede serlo» (Cuaderno 12, entrada 2). Significa que si el estudiante es activo en la creación de su propio saber, será activo en el empeño político.

Los estudiantes en este sistema dispondrán de un margen de libertad mucho más amplio. Pero la libertad no es contraria a la disciplina, lo que cambia es el origen del poder que prescribe la disciplina. Si su origen es democrático la autoridad es una función necesaria y no una arbitrariedad o una imposición.

Por último, Gramsci intenta evitar a toda costa la legitimación de la enseñanza religiosa en las clases subalternas. La Iglesia es una organización militante que se ha asegurado participar en «las leyes del Estado y el control de la educación» (Cuaderno 3, entrada 140). No es casual que a la Iglesia se le ceda la formación intelectual y moral de los más pequeños en las escuelas primaria y secundaria. La escuela religiosa percibe a las clases subalternas como la infancia de la humanidad a la que hay que mantener en ideas morales caducas. Si se quiere alcanzar una sociedad con una ciudadanía madura y responsable, el Estado no puede permitir que se inculquen ideas supersticiosas, ingenuas y alienantes. El objetivo de la educación es fomentar la filosofía de la praxis para crear un nuevo sentido común acorde con las capacidades del ser humano y con los valores de justicia, equidad y libertad. De este modo se instruye a ciudadanos que no se

conforman con un Estado mínimo, que se limita a garantizar el correcto funcionamiento de las transacciones económicas entre los individuos, por el contrario, se educa a ciudadanos que luchan por un Estado ético: «el Estado es ético en cuanto una de sus funciones más importantes es la de elevar la gran masa de población a un determinado nivel cultural y moral» (Cuaderno 8, entrada 171).

El sistema educativo es un aparato de gran importancia para la transmisión de la ideología hegemónica. Un lector incauto podría pensar que lo que busca Gramsci es amoldar las instituciones del Estado burgués y cambiar los contenidos educativos. Nada más lejos de su intención. El interés de Gramsci es fomentar individuos autónomos y críticos. En el primer número de L'Ordine Nuovo ya escribía: «formaos porque necesitaremos toda nuestra inteligencia». Y quizá sea ese el objetivo de toda política cultural, proporcionar a los ciudadanos los instrumentos para que seamos artífices de nuestra propia historia y no meros individuos atomizados que se mueven por inercia en medio de la muchedumbre solitaria.

NUESTRA EDICIÓN.

El título escogido para esta selección de textos está determinado por el esfuerzo gramsciano por elevar las condiciones de vida de los más desfavorecidos. La hegemonía de los excluidos sería el ideal regulativo que orienta nuestras acciones. Por ello el objetivo de nuestro trabajo consiste es proporcionar al lector una introducción temática de los temas que creemos más importantes de la filosofía de Gramsci y que para poder seguir su discurso solo sea necesario un conocimiento medio de la historia de la filosofía. Hemos seguido para ello el recorrido sugerido por Storie delle Marche del 900 en colaboración con la Fondazione Istituto Gramsci di Roma. Lo hemos hecho de este modo porque pensamos que ya existen muy buenas traducciones de la obra de Gramsci organizadas cronológicamente a las que el especialista puede recurrir.

Para nuestra traducción hemos utilizado la edición en cuatro volúmenes de la editorial Einaudi realiza por Valentino Gerratana de Quaderni del carcere. Para la introducción también hemos empleado los textos La città futura. 1917-1918. (1982), a cargo de S. Caprioglio Einaudi, Torino. Il nostro Marx. 1918-1919 (1984), a cargo de S. Caprioglio. L'Ordine Nuovo. 1919-1920, (1997), a cargo de V. Gerratana e A. A. Santucci, Torino, Einaudi; las Lettere, 1926-1935, (1997) Torino, Einaudi; y las Lettere dal carcere (1998) Torino, Einaudi.

Por último agradecer la enseñanza, cordialidad y ayuda de un gran maestro y pensador; Jacobo Muñoz in memoriam.

1 Organización que aglutina las diversas asociaciones antifascistas, tanto de signo anarquista como socialista que actuaban durante los años previos al 1921.

2 Para entender este período sigue siendo muy interesante el libro de Curzio Malaparte Tecnica del colpo di Stato. Entre otras muchas cosas detalla como la violencia fascista fue el instrumento para el asalto al poder de Mussolini en Italia.

3 Fundado en enero de 1921 en Livorno después de que parte de sus miembros rompieran con la socialdemocracia en el XVII Congreso del PSI.

4 Esta será una de las muchas desavenencias y enfrentamientos de Gramsci con el PCdI y más adelante con el PCUS. Creo que por ello es inexacta la imagen del intelectual orgánico marxista como un intelectual alienado en la estructura del partido. Por lo que respecta al autor sardo es casi lo contrario, la independencia del intelectual es necesaria siempre y cuando no se olvide que su función es la lucha por la justicia social, y la emancipación de las clases subalternas que solo pueden liberarse a sí mismas por sí mismas.

5 Este insólito episodio lo ha estudiado detenidamente Luciano Canfora. En su obra La storia falsa (Milano, Rizzoli, 2008) se encuentra una pormenorizada investigación sobre el asunto.

6 Antonio Labriola (1843-1904). Filósofo italiano con una enorme influencia en el pensamiento marxista italiano.

7 Benedetto Croce (1866-1952). Filósofo italiano exponente del neoidealismo y principal ideólogo del liberalismo italiano.

8 Nikolái Bujarín (1888-1938). Teórico ruso, autor de un libro divulgativo sobre el marxismo que Gramsci atacará con dureza. Fue purgado por Stalin.

9 Giovanni Gentile (1875-1944). Filósofo neohegeliano, sus posturas y actividades estuvieron vinculadas al partido fascista.

10 En palabras de Gramsci, recogidas en Il Nostro Marx, que a pesar de ser una definición juvenil no deja de ser útil para entender sus planteamientos en los Cuadernos de la cárcel.

11 Muchos críticos creyeron que la expresión «filosofía de la praxis» era un modo de hablar de marxismo para eludir la censura de la cárcel. Sin embargo, la filosofía de la praxis es la elaboración gramsciana de la tradición marxista.

12 Debemos recordar que para Gramsci el término ideología no tiene implicaciones negativas. El concepto de ideología que emplea es el elaborado por Marx en el Prefacio a la crítica de la economía política de 1859, en la que se afirma que las formas ideológicas permiten a los seres humanos concebir y combatir los conflictos económicos y sociales.

13 Desde este punto de vista no deja de ser irónico, o cruel, el hecho que la organización de extrema derecha fundada en los años cincuenta por Pino Rauti se llame también Ordine Nuovo.

14 La fuerza política del PCdI era escasa para oponerse al partido fascista en Italia. Era necesaria una alianza con los partidos antifascistas y con la socialdemocracia para crear las bases de una democracia en la que el PCdI pudiera constituirse en una fuerza dirigente. Sin embargo, en la IV Internacional Stalin impulsó la directriz de la lucha de clases contra el socialfascimo, desechando así la política del frente único que apoyaba Gramsci.

15 Debemos recordar que a pesar de las pocas noticias que se tenían sobre los movimientos de Stalin, Gramsci se opuso a ellos ya en el año 1926, advirtiendo al PCUS que estaban destruyendo el mundo que habían creado en 1917.

LA FILOSOFÍA

TODOS LOS HOMBRES SON FILÓSOFOS

CUADERNO 10, ENTRADA 52

Introducción al estudio de la filosofía.

Establecido el principio de que todos los hombres son «filósofos», es decir, que entre los filósofos profesionales o «técnicos» y los demás hombres no hay diferencia «cualitativa» sino solo «cuantitativa» (y en este caso «cantidad» tiene un significado particular que no se puede confundir con suma aritmética, pues lo que se quiere indicar es la mayor o menor «homogeneidad», «coherencia», «lógica», es decir cantidad de elementos cualitativos), está sin embargo por ver en que consiste propiamente la diferencia entre unos y otros. No será apropiado llamar «filosofía» a cada tendencia de pensamiento, a cada orientación general, ni tampoco a cualquier «concepción del mundo y de la vida». Podremos llamar filósofo a «un trabajador cualificado» comparado con el manual, aunque esto no sea exacto. En la industria, además del trabajador manual y del trabajador cualificado, está el ingeniero, el cual no sólo conoce el trabajo en su faceta práctica, sino que también lo conoce teórica e históricamente. El filósofo profesional o técnico «piensa» no solo con mayor rigor lógico, con mayor coherencia, con mayor espíritu de sistema que los demás hombres, además conoce toda la historia del pensamiento, es decir, sabe dar razones y explicar el proceso del desarrollo del pensamiento hasta el momento actual. Tiene la capacidad de retomar los problemas desde el punto en el que se encuentran, después de que se hayan planteado todas las soluciones históricamente posibles. Los filósofos tienen en el campo del pensamiento la misma función que los especialistas en los campos científicos. Sin embargo hay una diferencia entre el filósofo especialista y los otros especialistas: el filósofo especialista se acerca más a los demás hombres de lo que lo hacen los demás. Haber hecho del filósofo especialista una figura similar a los especialistas del campo científico es precisamente lo que ha determinado la caricatura del filósofo. De hecho podemos imaginarnos a un entomólogo especialista, sin que los demás hombres sean «entomólogos» empíricos, un especialista en trigonometría sin que la mayor parte de los hombres se ocupen de trigonometría, etcétera (se podría seguir enumerando ciencias sutilísimas, especialísimas, necesarias, pero no por ello «comunes»), pero no se puede pensar en ningún hombre que no sea también filósofo, que no piense, justo porque el pensar es propio del hombre como tal (a menos que sea patológicamente idiota).

¿QUÉ ES EL HOMBRE?

CUADERNO 10, ENTRADA 54

Introducción al estudio de la filosofía. ¿Qué es el hombre?

Esta es la principal pregunta de la filosofía. ¿Cómo se puede responder? La definición se puede encontrar en el hombre mismo; es decir en cada hombre singular. ¿Pero es adecuada? En cada hombre singular se puede encontrar qué es cada «hombre común». Pero a nosotros no nos interesa saber que es cada hombre singular, que además sería comprender que es cada singular hombre común en cada momento singular. Si lo pensamos, observamos que al hacernos la pregunta de qué es el hombre queremos decir lo siguiente: ¿qué puede llegar a ser el hombre?, ¿puede el hombre dominar su destino?, ¿puede «formarse»?, ¿puede crearse una vida? Decimos, por tanto, que el hombre es un proceso y precisamente es el proceso de sus acciones. Si lo pensamos, incluso la misma pregunta, ¿qué es el hombre?, no es una pregunta abstracta u «objetiva». Surge de la reflexión que hemos hecho sobre nosotros mismos y sobre los otros, queremos saber, en relación a lo que hemos reflexionado y visto, qué somos y qué podemos llegar a ser; si realmente, y con qué límites, somos «nuestros propios forjadores», de nuestra vida, de nuestro destino. Y eso queremos saberlo «hoy», en las condiciones de hoy, de la vida «actual», y no de una vida cualquiera de un hombre cualquiera. La pregunta que ha surgido, adquiere su contenido de especiales y determinados modos de considerar la vida del hombre: el más importante de ellos es la «religión», y una determinada religión, el catolicismo. En realidad, preguntándonos: «¿qué es el hombre?», qué importancia tiene su voluntad y su actividad concreta en el crearse a sí mismo y la vida que vive, queremos decir: «¿es el catolicismo una concepción exacta del hombre y de la vida? Siendo católicos, es decir haciendo del catolicismo una norma de vida, ¿Nos equivocamos o estamos en lo cierto?» Todos tienen la vaga intuición de que hacer del catolicismo una norma de vida es una equivocación, tanto es así que nadie se atiene al catolicismo como norma de vida, por más que se declaren católicos. Un católico integral, que aplicase en cada acto de su vida las normas católicas, parecería un monstruo, lo que es, si lo pensamos, la crítica más rigurosa al propio catolicismo, y la más concluyente. Los católicos argumentarán que ninguna concepción es seguida con exactitud, y tienen razón, pero eso solo demostraría que de hecho históricamente no existe, todavía, un modo de concebir y obrar igual para todos los hombres, nada más. No es una

razón a favor del catolicismo, a pesar de que el modo católico de pensar y obrar esté organizado desde hace siglos con tal fin, es decir, el de la coherencia. Lo que no ha sucedido aún para ninguna otra religión, aunque dispusieran de los mismos medios, el mismo espíritu de sistema o la misma continuidad y centralización. Desde el punto de vista «filosófico» lo insatisfactorio en el catolicismo es el hecho de que sitúa la causa del mal en el hombre mismo, concibe al hombre como un individuo bien definido y limitado. Todas las filosofías que han existido hasta hoy reproducen esta posición del catolicismo, conciben al hombre como un individuo limitado a su individualidad y el espíritu como tal individualidad. Es en este punto sobre el que necesitamos reformar el concepto de hombre. Necesitamos concebir al hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en el que, si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es, sin embargo, el único elemento en consideración. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de diferentes elementos:

1) el individuo;

2) los demás hombres;

3) la naturaleza.

El segundo y el tercer elemento no son tan simples como pudiera parecer. El individuo no entabla relación con los demás hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, es decir, en cuanto entra a formar parte de organismos desde los más simples a los más complejos. Del mismo modo el hombre no se relaciona simplemente con la naturaleza, por el simple hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica. Es más, estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes, corresponden a un grado mayor o menor a partir del conocimiento que de ellas tenga el hombre individual. Por eso podemos decir que cada uno se transforma a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de relaciones en las que él es el centro de unión. En este sentido el filósofo real es y no puede no ser político, es decir el hombre activo que modifica el entorno, entendiendo por entorno el conjunto de relaciones en el que cada individuo entra a formar parte. Si la propia

individualidad es el conjunto de estas relaciones, construirse una personalidad significa adquirir conciencia de tales relaciones y modificar la propia personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones. Pero estas relaciones, como se ha dicho, no son sencillas. En primer lugar, algunas de ellas son necesarias, otras voluntarias. Además, poseer de ellas una conciencia más o menos profunda (es decir conocer más o menos el modo en el que se pueden modificar), ya las modifica. Las mismas relacionas necesarias, en cuanto se comprenden en su necesidad, cambian de aspecto y de importancia. El conocimiento es poder, en este sentido. Pero el problema es complejo también por el siguiente motivo: no basta con comprender el conjunto de relaciones tal y como existen en un momento dado como un determinado sistema, es necesario conocerlo genéticamente, en su movimiento de formación, pues cada individuo no sólo es la síntesis de las relaciones existentes sino también la historia de estas relaciones, es decir la síntesis de todo el pasado. Se dirá que lo que cada individuo puede cambiar es bien poco, en relación a sus fuerzas. Y eso es así hasta cierto punto. El individuo puede asociarse con todos aquellos que quieren el mismo cambio y, si este cambio es racional, el individuo puede multiplicarse un número considerable de veces y obtener un cambio más radical de lo que a primera vista puede parecer posible.

Las sociedades en las que un individuo puede participar son más numerosas de lo que parece. Es a través de estas «sociedades» con las que el individuo forma parte del género humano. De esta forma son múltiples los modos con los que el individuo entra en relación con la naturaleza, pues por técnica, debe entenderse no solo el conjunto de nociones científicas aplicadas industrialmente, que es lo que generalmente se entiende, sino también los instrumentos «mentales», el conocimiento filosófico.

Que el hombre no puede concebirse de otro manera que participando en una sociedad es un lugar común, sin embargo no se extraen de ello todas las consecuencias necesarias, sobre todo las que afectan a la individualidad: que una determinada sociedad humana presuponga una determinada organización de las cosas y que la sociedad humana sea posible solo en cuanto existe una determinada organización de las cosas es también un lugar común. Es cierto que hasta ahora a estos organismos supraindividuales se les ha dado un significado mecánico y determinado (tanto a la societas hominum como a la societas rerum): de ahí la reacción. Es necesario elaborar una doctrina en la que todas estas relaciones estén activas y en movimiento, fijando claramente que el emplazamiento de esta actividad es la conciencia del hombre singular que

conoce, quiere, admira, crea, en cuanto ya conoce, quiere, admira, etcétera. Y se concibe, no aislado, sino lleno de posibilidades que le ofrecen los otros hombres y la organización de las cosas, de la cual no se puede no tener cierto conocimiento. (Como cada hombre es filósofo, cada hombre es científico, etcétera).

APUNTES PARA UNA INTRODUCCIÓN Y UN COMIENZO PARA EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA Y DE LA HISTORIA DE LA CULTURA

CUADERNO 11, ENTRADA 12

I. Algunos puntos preliminares de referencia

Es necesario destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía es una actividad muy difícil por el hecho de ser la actividad propia de una determinada categoría de estudiosos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es, por lo tanto, necesario demostrar preliminarmente que todos los hombres son «filósofos», definir los límites y las características de esta «filosofía espontánea», propia de «todo el mundo», y que las reflexiones y la filosofía están contenidos en:

1) el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados, y no solo de categorías gramaticales vacías de contenido;

2) en el sentido común y en el buen sentido1;

3) en la religión popular, y por lo tanto también en el entero sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de obrar que se manifiestan en lo que generalmente se llama «folklore».

Una vez demostrado que todos somos filósofos, aunque sea de modo inconsciente, pues incluso en la más mínima manifestación de cualquier actividad intelectual, es decir el «lenguaje», está contenida una determinada concepción del mundo y con este se pasa al segundo momento, al momento de la crítica y de la conciencia, es decir a la pregunta: ¿es preferible «pensar» sin tener conciencia crítica, de modo disperso y ocasional, «participar» de una concepción del mundo «impuesta» mecánicamente por el ambiente externo, por uno de los diversos grupos sociales en los que cada uno está automáticamente involucrado desde su entrada en el mundo consciente (y que puede ser el propio pueblo o la provincia, puede tener orígenes en la parroquia o en la «actividad intelectual» del sacerdote o del viejo patriarca cuya «sabiduría» dicta la ley, o de la mujercilla que ha heredado la sabiduría de las brujas o del pequeño intelectual madurado en su propia estupidez e impotencia en el actuar)? o ¿es preferible elaborar una propia concepción del mundo, de forma consciente y crítica, y, por tanto, en conexión con el trabajo del propio cerebro, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser

guía de sí mismo y no aceptar pasiva y supinamente desde el exterior la huella de la propia personalidad?

Nota I. Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado grupo y, necesariamente, se forma parte del que aglutina a todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y de obrar. Se es siempre conformista de algún conformismo, se es siempre hombre-masa u hombrecolectivo. La cuestión es la siguiente: ¿cuál es el tipo histórico de conformismo? ¿el del hombre-masa del que se es partícipe? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino que es ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multitud de hombres-masa. La propia personalidad se compone de un modo bizarro: en ella se encuentran elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada; prejuicios de todas las fases históricas pasadas, mezquinamente localistas, e intuiciones de una filosofía del futuro, que será la del género humano unificado mundialmente. Criticar la propia concepción del mundo significa por lo tanto convertirla en unitaria y coherente y elevarla hasta que alcance el pensamiento mundial más avanzado. También significa criticar toda la filosofía precedente, en cuanto que ésta ha dejado estratificaciones consolidadas en las filosofías populares. El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente es, es decir, «conócete a ti mismo» como producto del proceso histórico que ha dejado en ti mismo una infinidad de trazos sin especificar. Es imprescindible una previa enumeración de dichos trazos.

Nota II. No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía, ni la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y consolidado, no se puede ser filósofo, es decir tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo representada por la misma y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia concepción del mundo responde a determinados problemas planteados por la realidad, que están bien determinados y son «originales» en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar en el presente, y un presente bien determinado, con un pensamiento elaborado para problemas de un pasado a menudo remoto y ya superado? Si eso sucede, significa que somos «anacrónicos» en el propio tiempo, que somos fósiles y no seres vivos modernos. O por lo menos que estamos «compuestos» de forma bizarra. Y de hecho sucede que grupos sociales, que en ciertos aspectos expresan la más desarrollada modernidad, en otros son anticuados respecto a su posición social y por tanto son incapaces de una completa autonomía histórica.

Nota III. Si es verdad que cada lengua contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, será también cierto que de la lengua de cada uno se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla solo un dialecto o comprende la lengua nacional en grados diversos, participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos reducida y provincial, fosilizada, anacrónica con respecto a las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses serán reducidos, más o menos corporativos o económicos, pero no universales. Si no es posible aprender algunas lenguas extranjeras, para estar en contacto con vidas culturales diferentes, es necesario por lo menos aprender bien la lengua nacional. Una gran cultura puede traducirse en la lengua de otra gran cultura; en una gran lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducirse cualquier alta cultura, es decir, ser una expresión mundial. Pero un dialecto no puede hacer lo mismo.

Nota IV. Crear una nueva cultura no solo significa hacer individualmente descubrimientos «originales», significa, especialmente, difundir de forma crítica las verdades ya descubiertas; «colectivizarlas» por decirlo así, y por tanto convertirlas en la base de acciones vitales, elementos de coordinación y de orden intelectual y moral. Que a una masa de hombres se la oriente a pensar con coherencia y en modo unitario. El presente real es un hecho «filosófico» bastante más importante y «original» que el descubrimiento por parte de un «genio» filosófico de una nueva verdad, que se limita a ser patrimonio de pequeños grupos intelectuales.

Conexión entre el sentido común, la religión y la filosofía

La filosofía es un orden intelectual, algo que no pueden ser ni la religión ni el sentido común. En la realidad, ni siquiera religión y sentido común coinciden, sin embargo, la religión es un elemento del disperso sentido común. Por lo demás «sentido común» es un nombre colectivo, como «religión»: no existe un solo sentido común, es también un producto del devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y en ese sentido coincide con el «buen sentido»2 que se contrapone al sentido común.

Relación entre ciencia, religión y sentido común

La religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual porque no pueden reducirse a unidad y coherencia en la conciencia individual, menos aún en la conciencia colectiva: no pueden reducirse a unidad y coherencia «libremente», aunque sí podría suceder «autoritariamente», como de hecho ya ha sucedido, dentro de ciertos límites, en el pasado. El problema de la religión, no en un sentido confesional sino en el laico, es entenderla como unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta conforme: ¿pero por qué llamar a esta unidad de fe «religión» y no llamarla «ideología»3 o más propiamente «política»?

No existe de hecho la filosofía en general: existen diferentes filosofías y concepciones del mundo, y se elige entre ellas. ¿Cómo se llega a esta elección? ¿Es esta decisión un hecho meramente intelectual o algo más complejo? ¿Y no sucede a menudo que el hecho intelectual y la norma de conducta se contradigan? ¿Cuál será entonces la concepción real del mundo: la afirmada mediante la lógica como hecho intelectual, o la que se deduce de la actividad real de cada uno. ¿La que está implícita en el modo de obrar? Y como el obrar es siempre un obrar político, ¿no se puede, por tanto, decir que la filosofía real de cada uno está contenida totalmente en su política? Este contraste entre el pensar y el obrar, la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada con palabras y otra explicada en el obrar efectivo, no se debe siempre a la mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos analizados singularmente, o incluso para grupos más o menos numerosos, sin embargo, no es suficiente cuando el contraste se observa en las manifestaciones vitales de las masas: en ese caso no puede ser sino la expresión de contrastes más profundos de órdenes histórico-sociales. Significa que un grupo social tiene su idea del mundo, aunque sea embrionaria, que se manifiesta en la acción; sin embargo, ocasionalmente, cuando tal grupo se mueve como un conjunto orgánico, por razones de sumisión y subordinación intelectual adopta una concepción que no es la suya, que recibe de otro grupo, la afirma con sus palabras, y incluso cree que la sigue, pues la sigue en «tiempos normales», es decir cuando la conducta no es independiente y autónoma, sino ciertamente

sumisa y subordinada, Por lo tanto no se puede separar la filosofía de la política, es más, se puede demostrar que la elección y la crítica de una concepción del mundo es ya en sí misma un acto político.

Es necesario explicar cómo es posible que en cada momento histórico coexistan varios sistemas y corrientes filosóficas, cómo nacen, cómo se difunden, por qué se propagan siguiendo ciertas líneas de fractura y ciertas direcciones, etcétera. Estos interrogantes demuestran la profunda necesidad de sistematizar de forma crítica y coherente las intuiciones personales y particulares del mundo y de la vida, fijando con exactitud que se debe entender por «sistema» para no interpretarlo de modo pedante y profesional. Esta elaboración debe y solo puede hacerse en el marco de la historia de la filosofía, que muestra que evolución ha sufrido el pensamiento en el curso de los siglos y cuanto esfuerzo colectivo ha costado nuestro actual modo de pensar que resume y compendia toda la historia pasada, incluso sus errores y sus delirios, que, por otra parte, por haberse cometido en el pasado y haberse corregido, no significa que no se reproduzcan en el presente y no necesiten ser corregidos de nuevo.

¿Qué idea se hace el pueblo de la filosofía?

Se puede reconstruir a través de los giros de la lengua común. Uno de los más comunes es «tomarse las cosas con filosofía», que, una vez analizado, no hay que desecharlo del todo. Es cierto que tal expresión contiene una invitación implícita a la resignación y a la paciencia, pero parece que el punto más importante es el estímulo a la reflexión, a darse cuenta e intuir que lo que sucede alrededor es en el fondo racional, y que como tal es necesario afrontarlo, concentrar las fuerzas racionales y no dejarse llevar por los impulsos instintivos y violentos. Se podrían agrupar los modos de hablar populares con expresiones similares empleadas por los escritores famosos –tomándolas de los grandes diccionarios– que usan los términos «filosofía» y «filosóficamente» y podremos observar que tienen un significado muy preciso: la superación de las pasiones animales elementales con una concepción de la necesidad que da al propio obrar una dirección consciente. Es este el núcleo sano del sentido común, eso que podría llamarse el buen sentido y que merece ser desarrollado y que se le proporcione unidad y coherencia. Por ello parece que es posible separar la llamada filosofía «científica» de la filosofía «vulgar» y popular, que es solo un conjunto disgregado de ideas y opiniones.

Pero en este punto nos encontramos ante el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía, que se haya convertido en un movimiento cultural, en una «religión», en una «fe», es decir, que haya producido una actividad práctica y una voluntad. En todas ellas se halla contenida como «premisa» teórica implícita (una «ideología» se podría decir, si al término ideología se le da el más alto significado de una concepción del mundo que se manifiesta tácitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva). El problema consiste en conservar la unidad ideológica en todo el bloque social que unifica y cimienta una determinada ideología. La fuerza de las religiones, y especialmente de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de todas las masas «religiosas», y luchan para que los estratos superiores no se separen de los inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha para impedir que

«oficialmente» se formen dos religiones, la de los «intelectuales» y la de las «almas simples». Esta lucha ha producido graves inconvenientes para la Iglesia misma, pero estos inconvenientes se vinculan con el proceso histórico que transforma toda la sociedad civil, y que en bloque contienen una crítica corrosiva para las religiones. En la asimilación de estas transformaciones destaca la capacidad organizativa en la esfera de la cultura del clero, y la relación abstractamente racional y justa que, en su entorno, la Iglesia ha conseguido establecer entre intelectuales y el resto. Los jesuitas han sido, sin lugar a duda, los mayores artífices de este equilibrio, y para conservarlo han impreso a la Iglesia un movimiento progresista que tiende a dar ciertas compensaciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero con un ritmo tan lento y metódico que las mutaciones no son percibidas por la masa de los individuos, aunque estas parezcan «revolucionarias» y demagógicas a los «integristas».

En general, una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentes consiste en no haber sido capaces de crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los «humildes» y los intelectuales. En la historia de la civilización occidental tal hecho ha ocurrido a escala europea, con el fracaso inmediato del Renacimiento y en parte también en las discrepancias de la Reforma con la Iglesia romana. Esta debilidad se manifiesta en la cuestión educativa, por parte de las filosofías inmanentes no ha habido ni siquiera un intento de construir una concepción que pudiese sustituir a la religión en la educación infantil. Por tanto, el sofisma pseudo-histórico por el cual los pedagogos arreligiosos (aconfesionales), e incluso ateos, consienten la enseñanza de la religión porque la religión es la filosofía de la infancia de la humanidad, que se renueva en cada infancia no metafórica. El idealismo también se mostró contrario a los movimientos culturales «dirigidos hacia el pueblo», que se concretaron en las llamadas universidades populares e instituciones similares, no solo por su bajo nivel porque en tal caso debería haber tratado de elevarlo. Sin embargo, estos movimientos son dignos de interés y merecen ser estudiados: tuvieron éxito, en el sentido de que demostraban por parte de los «humildes» un entusiasmo sincero y una fuerte voluntad de elevarse a una forma superior de cultura y de concepción del mundo. Carecían, pero, de una estructura tanto de pensamiento filosófico, como de solidez organizativa y centralización cultural, había la impresión de que se asemejaban a los primeros contactos entre los mercaderes ingleses y los nativos de África: se cambiaban mercancías de pacotilla por pepitas de oro. Por otra parte, la estructura de pensamiento y la solidez cultural solo se alcanzarían si entre los intelectuales y los humildes existiera la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica. Es decir, que los intelectuales

fueran orgánicamente los intelectuales de las masas, que elaboraran y convirtieran en coherentes los principios y los problemas que las masas planteaban con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social. Se presentaba la misma cuestión ya señalada: ¿un movimiento filosófico es tal, solo en cuanto se dedica a desarrollar una cultura especializada para estrechos grupos de intelectuales? o, por el contrario, ¿cuándo, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no olvida nunca mantenerse en contacto con los «humildes»? Es más, ¿es en este contacto donde encuentra el origen de los problemas que debe estudiar y resolver? Solo mediante este contacto una filosofía se convierte en «histórica», se depura de los elementos intelectuales de naturaleza individual y se transforma en «viva».

Quizá sea útil distinguir «de forma práctica» la filosofía del sentido común, para indicar mejor el paso de un momento al otro: en la filosofía se destacan especialmente las características de elaboración individual del pensamiento; en el sentido común, sin embargo, las características de un pensamiento genérico de una cierta época y de un cierto ambiente popular son difusas y dispersas. Toda filosofía aspira a convertirse en el sentido común de un ambiente, por pequeño que sea –como el de los intelectuales–. Se trata por tanto de elaborar una filosofía que, al tener ya una difusión, porque está unida a la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común, con la coherencia y la eficacia de las filosofías individuales. Esto no puede suceder si no se siente siempre la exigencia del contacto cultural con los «humildes».

Una filosofía de la praxis solo puede presentarse inicialmente en una postura polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o mundo cultural existente). Por tanto, ante todo, como critica del «sentido común» (después de haberse basado en el sentido común para demostrar que «todos» somos filósofos y que no se trata de introducir ex novo una ciencia en la vida individual de «todos», sino de innovar y «criticar» una actividad ya existente), y por tanto de la filosofía de los intelectuales, que ha dado lugar a la historia de la filosofía, y que, en cuanto individual (y que se desarrolla de esencialmente en la actividad de los individuos singulares particularmente dotados) se la puede considerar como la «cima» de progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad, y a través de ellos también del sentido común popular. Una introducción al estudio de la filosofía debe exponer sintéticamente los problemas que han surgido en el proceso de desarrollo de la cultura general. Estos

problemas se reflejan solo parcialmente en la historia de la filosofía que, sin embargo, en ausencia de una historia del sentido común (imposible de construir por la ausencia de material documental), se mantiene como la fuente máxima de referencia para criticarlo, demostrar su valor real (si todavía lo tienen) o el significado que han tenido como eslabones superados de una cadena y fijar los problemas actuales o el planteamiento actual de viejos problemas.

La relación entre filosofía «superior» y sentido común la avala la «política». De igual modo la política asegura la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los «humildes». Las diferencias entre ambos casos son, sin embargo, fundamentales. Que la Iglesia deba afrontar un problema de los «humildes» significa que se ha producido una ruptura en la comunidad de los «fieles», ruptura que no se puede sanar elevando a los «humildes» al nivel de los intelectuales (la Iglesia ni siquiera se propone este objetivo, ideal y económicamente adverso a sus fuerzas actuales), sino ejerciendo una disciplina de hierro en los intelectuales para que no sobrepasen ciertos límites en la fractura y no la conviertan en catastrófica e irreparable. En el pasado estas «rupturas» en la comunidad de fieles se restauraban mediante fuertes movimientos de masas que determinaban o se asumían con la formación de nuevas órdenes de religiosos alrededor de fuertes personalidades (Domingo, Francisco). (Los movimientos heréticos del medioevo son reacciones a las politiquerías de la Iglesia y a la filosofía escolástica expresión de esa politiquería. Los conflictos sociales determinados por el nacimiento de los gremios y las comunas[4], significaron una ruptura entre masa e intelectuales en la Iglesia, la fisura se «subsanó» con el nacimiento de los movimientos populares religiosos reabsorbidos por la Iglesia, con la formación de las órdenes mendicantes, en una nueva unidad religiosa). La Contrarreforma nuetralizó la proliferación de fuerzas populares: la Compañía de Jesús es la última gran orden religiosa, de origen reaccionario y autoritario, con carácter represivo y «diplomático», que ha marcado, con su nacimiento, el entumecimiento del organismo católico. Las nuevas órdenes surgidas después poseen escasísimo significado «religioso», y un gran significado «disciplinario» sobre la masa de fieles. Son ramificaciones y tentáculos de la Compañía de Jesús, o los acabaron absorbiendo de todos modos, instrumentos de «resistencia» para conservar las posiciones políticas adquiridas, no fuerzas para la renovación y el desarrollo. El catolicismo se ha convertido en «jesuitismo». La modernidad no ha creado «órdenes religiosas» sino un partido político, la democracia cristiana. (Recordar la anécdota relatada por Steed[5] en sus Memorias, del cardenal que explica al protestante inglés filo-católico que los milagros de San Gennaro son útiles para el populacho napolitano, pero no para los intelectuales,

que incluso en el Evangelio hay «exageraciones» y a la pregunta: «¿Pero no somos cristianos?», responde «nosotros somos prelados», es decir «políticos» de la Iglesia de Roma).

La posición de la filosofía de la praxis es antitética a esta filosofía católica: la filosofía de la praxis no pretende mantener a los «humildes» en su filosofía primitiva del sentido común, intenta guiarlos a una concepción superior de la vida. Si afirma la exigencia del contacto entre intelectuales e individuos no es para limitar la actividad científica y para mantener una unidad en el bajo nivel de las masas, sino para construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masa y no solo de exiguos grupos de intelectuales.

El hombre activo de masa obra de forma práctica, pero no tiene una clara conciencia de su obrar, que es también un conocer el mundo en cuanto lo transforma. Es más, su conciencia teórica puede estar históricamente en desacuerdo con su acción. Casi se puede decir que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria), una implícita en su obrar y que realmente lo une a todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad, y una superficialmente explícita o verbal que ha heredado del pasado y ha internalizado sin crítica. Sin embargo esta concepción «verbal» no existe sin consecuencias: esta lo ata a un grupo social determinado, influye en su conducta moral, en la dirección de la voluntad, de modo más o menos enérgico, que puede llegar a un punto en el que tal conciencia contradictoria no le permita ninguna acción, ninguna decisión, ninguna elección y provocar un estado de pasividad moral y política. La comprensión crítica de uno mismo se produce a través de una lucha de «hegemonías» políticas, de direcciones opuestas, primero en el campo de la ética, después en el de la política, para alcanzar una elaboración superior de la propia concepción de la realidad. La conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (es decir la conciencia política) es la primera fase para una posterior y progresiva autoconciencia en la que teoría y práctica finalmente se unifican. Tampoco la unidad de teoría y práctica es, por lo tanto, un dato para nada mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de «distinción», de «separación», de independencia apenas instintivo, y progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. Es este el motivo por el que hay que poner de relieve como el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además de político-práctico, porque necesariamente vincula y supone una unidad intelectual y una ética conforme a

una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha convertido, aunque sea todavía en límites escasos, en crítica.

Sin embargo, en los desarrollos más recientes de la filosofía de la praxis, la profundización en el concepto de unidad de teoría y práctica está todavía en una fase inicial: subsisten aún residuos del mecanicismo, pues se habla de teoría como «complemento», «accesorio» de la práctica, de teoría como sierva de la práctica. Está claro que también esta cuestión deba ser respondida históricamente y, además, como un aspecto de la cuestión política de los intelectuales. Autoconciencia crítica significa, histórica y políticamente, la creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se «distingue» y no deviene independiente «per se» sin organizarse (en sentido amplio), y no hay organización sin intelectuales (organizadores y dirigentes), sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas «especializadas» en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de creación de los intelectuales es largo, difícil, plagado de contradicciones, de avances y retrocesos, de desbandadas y reorganizaciones, en que la «fidelidad» de la masa (y la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que asume la adhesión de la masa y su colaboración en el desarrollo del completo fenómeno cultural) se pone a menudo a dura prueba. El proceso de desarrollo está unido a una dialéctica intelectualesmasa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente, pero cada vaivén hacia una nueva «amplitud» y complejidad del estrato de los intelectuales se vincula a un movimiento análogo de la masa de los humildes, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y extiende simultáneamente su círculo de influencia, con cimas individuales o incluso de grupos más o menos amplios hacia el estrato de los intelectuales especializados. Sin embargo, en el proceso se repiten continuamente los momentos en los que entre masa e intelectuales (o entre una parte de los primeros o un grupo de los segundos) se produce un alejamiento, una pérdida de contacto, por lo tanto, la impresión de «accesorio», de complementario, de subordinado. El insistir en el elemento «práctico» del nexo teoría-práctica, tras dividir, separar y no solo diferenciar los dos elementos (operación meramente mecánica y convencional), significa que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, una fase aún económico-corporativa, en la que se transforma cuantitativamente el cuadro general de la «estructura» y la cualidad-superestructura adecuada está en vías de aparición, pero no está todavía orgánicamente formada. Hay que destacar la importancia y el significado que tienen, en el mundo moderno, los partidos políticos en la elaboración y difusión de las concepciones del mundo, en cuanto elaboran la ética y la política

conforme a las mismas. Es decir, funcionan casi como «investigadores» históricos de esas concepciones. Los partidos seleccionan individualmente a la masa trabajadora y la selección se realiza conjuntamente tanto en el campo práctico como en el teórico, con una relación tanto más estrecha entre teoría y práctica cuanto mayor sea la concepción antagonista, vital y radicalmente innovadora, de los viejos modos de pensar. Por eso se puede decir que los partidos elaboran las nuevas intelectualidades integrales y sistemáticas, es decir el crisol de la unificación de teoría y práctica entendida como proceso histórico real. Se comprende, entonces, como de necesaria es la formación por adhesión individual y no del tipo «laboral» porque, si se trata de dirigir orgánicamente «toda la masa económicamente activa» se trata de dirigirla no mediante los viejos esquemas sino innovando, y la innovación no puede proceder de la masa, en sus primeros estadios, sino de una élite en la que la concepción implícita de la actividad humana se haya convertido ya, en cierta medida, en una conciencia actual coherente y sistemática, y en una voluntad precisa y decidida. Una de estas fases puede estudiarse en la discusión por medio de la cual se han producido los desarrollos más recientes de la filosofía de la praxis, discusión resumida en un artículo de D.S. Mirski6, colaborador de Cultura. En él se puede leer como se ha evolucionado de una concepción mecánica y puramente exterior a una concepción activa, más cercana, como se ha observado, a una correcta comprensión de la unidad entre teoría y práctica, si bien no se ha llegado a extraer, todavía, el completo significado sintético. Se puede observar como el elemento determinista, fatalista, mecánico ha sido un «aroma» ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una especie de religión y de catalizador (como el de un estupefaciente), convertido en una justificación histórica y necesaria del carácter «subalterno» de determinados estratos sociales. Cuando no hay iniciativa en la lucha, y la lucha misma se resume en una serie de derrotas, el determinismo mecánico deviene en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de obstinada y paciente perseverancia. «Me han vencido momentáneamente, pero la fuerza de las cosas, a la larga, trabaja a mi favor, etcétera». La voluntad real se disfraza de acto de fe, en una cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que aparece como sustituto de la predestinación, de la providencia, etcétera, de las religiones confesionales. Es preciso insistir en el hecho de que incluso en tal supuesto existe de verdad una intensa actividad volitiva, una intervención directa sobre la «fuerza de las cosas» aunque de un modo implícito, velado, incluso avergonzado de sí mismo, y por tanto la conciencia es contradictoria, carente de unidad crítica, etcétera. Pero cuando el «subalterno» se convierte en dirigente y responsable de la actividad económica de masa, el mecanicismo se revela hasta

cierto punto como un peligro inminente. Se produce una revisión de todo el modo de pensar porque se ha producido un cambio en el modo social de existir. Los límites y el dominio de la «fuerza de las cosas» se limitan, ¿por qué? Porque, en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy ya no es esa cosa sino una persona histórica, un protagonista. Si ayer era irresponsable porque «se resistía» a una voluntad extraña, hoy se siente responsable porque ya no es un resistente sino un agente, y uno necesariamente activo y resuelto. Pero ¿acaso fue ayer mera «resistencia», mera «cosa», mera «irresponsabilidad»? Ciertamente no, hay que destacar como el fatalismo no es más que un revestimiento de debilidad en una voluntad activa y real. Es por ello por lo que es necesario demostrar siempre la futilidad del determinismo mecánico, que, explicable como filosofía ingenua de la masa y, en cuanto tal, elemento intrínseco de fuerza, cuando se asume como filosofía propia y coherente por parte de los intelectuales, se convierte en pasividad, en imbécil autosuficiencia, todo ello sin esperar a que el subalterno se transforme en dirigente y responsable. Una parte de la masa, aunque subalterna, es siempre dirigente y responsable y la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo, no solo como anticipación teórica, sino como necesidad real.

Que la concepción mecanicista ha sido una religión de subalternos se desprende del análisis del desarrollo de la religión cristiana, que en un cierto período histórico y en determinadas condiciones históricas fue, y como tal sigue, una «necesidad», una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma particular de racionalidad del mundo y de la vida y que dicta los cuadros generales de la actividad práctica real. Este fragmento de un artículo de Civiltá Cattolica7 creo que expresa correctamente la función del cristianismo: «La fe en un seguro advenir, en la inmortalidad del alma, destinada a la beatitud, en la seguridad de poder alcanzar el goce eterno, fue el impulso para un trabajo de intensa perfección interna, y de elevación espiritual. El verdadero individualismo cristiano encontró en ello el aliento para sus victorias. Todas las fuerzas del cristiano se unieron para este noble fin. Liberado de las vacilaciones especulativas que debilitan al alma en duda, e iluminado de principios inmortales, el hombre sintió renacer la esperanza; en la seguridad de una fuerza superior que lo sostenía en la lucha contra el mal, se violentó a sí mismo y venció al mundo». Incluso en este caso, es el cristianismo ingenuo el que se expresa aquí; no el cristianismo jesuitizado, convertido en narcótico para las masas populares.

La posición del calvinismo, con su concepción férrea de la predestinación y de la

gracia, que determina la vasta expansión de espíritu emprendedor (o se convierte en la forma de este movimiento) es más expresiva y significativa. (Sobre esta cuestión se puede consultar: Max Weber Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus, y el libro de Groethusyen8 sobre los orígenes religiosos de la burguesía en Francia).

¿Por qué y cómo se difunden, se convierten en populares, las nuevas concepciones del mundo? En este proceso de difusión (que es al mismo tiempo sustitución de la vieja, y muy a menudo una combinación entre la nueva y la vieja) influye, y cómo y en qué medida, la forma racional en que la nueva concepción es expuesta y presentada, la autoridad (en la medida en que se la reconozca y aprecie al menos genéricamente) del divulgador y de los pensadores y científicos en los que el divulgador se apoya, la pertenencia a la misma organización de aquellos que apoyan la nueva concepción (aunque haya entrado en la organización por otro motivo que no sea el cooperar en esta). Estos elementos en realidad varían según el grupo social y el nivel cultural del grupo dado. Pero la investigación interesa en especial en cuanto concierne a las masas populares, que cambian de concepción con mayor dificultad, y que, en cualquier caso, nunca la cambian aceptándola en su forma «pura», por así decirlo, sino solo y siempre como una combinación más o menos insólita y extraña. La forma racional, lógica y coherente, la exhaustividad del razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo de relevancia, tiene su importancia, pero está lejos de ser decisiva. Puede serlo de modo subordinado, cuando la persona dada se encuentre ya en una fase de crisis intelectual, oscilando entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y todavía no se ha decidido por lo nuevo, etcétera. Si esto puede afirmarse de la autoridad de pensadores y científicos, es todavía mayor en el caso del pueblo. De hecho, cada concepción tiene a sus pensadores y científicos en los que apoyarse y la autoridad es compartida. Es posible, además, que cada pensador difiera, ponga en duda que haya dicho las cosas de tal modo, etcétera. Se puede concluir que el proceso de difusión de las concepciones nuevas sucede por razones políticas, es decir, en última instancia sociales, pero que el elemento formal, de la lógica coherencia, el elemento autorizado y el elemento organizativo desempeñan en este proceso una función enorme inmediatamente después de que la orientación general suceda, tanto en los individuos como en los grupos numerosos. Sin embargo, de esto se concluye que las masas, en cuanto tales, no puede vivir la filosofía sino como una fe. Imaginémonos la posición intelectual de un hombre del pueblo; se ha formado unas opiniones, unas convicciones, unos criterios de discriminación y unas normas de conducta. Alguien que sostuviera un punto de vista discrepante con el

suyo, en cuanto intelectualmente superior, sabe argumentar mejor que él, lo puede embaucar mediante la lógica, etcétera; ¿Debería por ello el hombre del pueblo cambiar sus convicciones, porque en la inmediata discusión no es capaz de exponer sus opiniones? En ese caso podría ocurrirle que tendría que cambiarlas diariamente, es decir, cada vez que se encontrara un adversario ideológico intelectualmente superior. ¿En qué elementos se basa, por tanto, su filosofía? En especial, su filosofía en la forma que para él reviste más importancia, como norma de conducta. El elemento más importante adopta indudablemente un carácter irracional, de fe. ¿Pero en quién y en qué? Especialmente en el grupo social al que pertenece, en cuanto piensan difusamente lo mismo. El hombre del pueblo piensa: «tantos no se pueden equivocar», así aislado, como el adversario polemista quisiera hacer creer; él mismo no es capaz de sostener y desarrollar las propias ideas como el adversario hace con las suyas, pero hay en su grupo alguien que sí sería capaz, incluso mejor que ese determinado adversario. De hecho recuerda escuchar la exposición difusamente, de una forma tan coherente que le convenció, las razones de su fe. No recuerda las razones en concreto y no sabría repetirlas, pero sabe que existen porque las oyó explicar y le convencieron. El que le convencieran una vez de modo fulgurante es la razón permanente de continuar en la convicción, aunque esta no se sepa argumentar.

Estas reflexiones llevan a la conclusión de una fragilidad extrema en las nuevas convicciones de las masas populares, en especial si estas nuevas convicciones entran en discrepancia con las certidumbres (incluso las nuevas) ortodoxas, socialmente conformistas según los intereses generales de las clases dominantes. Esto puede observarse reparando en el bienestar de las religiones y de las iglesias. La religión, y una determinada iglesia, mantiene su comunidad de fieles (dentro de ciertos límites de la necesidad de desarrollo histórico general) en la medida en que conserva permanente y organizadamente la propia fe, repitiendo de forma incansable la apologética, luchando en todo momento y siempre con argumentos similares, y manteniendo una jerarquía de intelectuales que le den a la fe la apariencia de la dignidad de pensamiento. Cada vez que la continuidad de relaciones entre Iglesia y fieles se interrumpe violentamente, por razones políticas, como sucedió durante la Revolución francesa, las pérdidas sufridas por la Iglesia han sido incalculables. Si las difíciles condiciones en el ejercicio de las prácticas habituales se hubieran alargado más allá de ciertos límites en el tiempo, es de suponer que tales pérdidas habrían sido definitivas, y una nueva religión habría surgido, como por otra parte surgió en Francia en combinación con el viejo catolicismo. Podemos deducir, por tanto, determinadas necesidades de cada

movimiento cultural que busque sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo en general:

1) no cesar nunca de repetir los mismos argumentos (variando literariamente la forma): la repetición es el medio didáctico más eficaz para influir sobre la mentalidad popular;

2) trabajar incesantemente para elevar intelectualmente estratos populares cada vez más amplios, es decir para dar personalidad al amorfo elemento de la masa, lo que significa trabajar para promover élites de intelectuales de un nuevo tipo que surjan directamente de la masa, aunque permanezcan en contacto con ella para convertirse en las «ballenas» de un corsé.

Esta segunda necesidad, si se satisface, modifica realmente el «panorama ideológico» de una época. Estas élites no pueden constituirse y desenvolverse sin que internamente se constituya una jerarquización de autoridad y de competencia intelectual. Puede culminar en un gran filósofo individual, si este es capaz de renovar concretamente las exigencias de la masiva comunidad ideológica, de comprender que esta no puede tener la fluidez de movimiento de un cerebro individual y por tanto consigue elaborar formalmente la doctrina colectiva del modo más vinculante y adecuado a los modos de pensar de un pensador colectivo.

Es evidente que una construcción de masa de tal género no puede suceder «arbitrariamente», alrededor de cualquier ideología, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad, o de un grupo que se lo proponga por fanatismo en las convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión de masa a una ideología, o la no adhesión, es la forma en que se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar. Las construcciones arbitrarias son más o menos rápidamente eliminadas de la competición histórica, aunque tal vez, por una combinación de circunstancias inmediatas favorables, consigan gozar de una gran popularidad, mientras las construcciones que corresponden a las exigencias de un periodo histórico complejo y orgánico acaban siempre imponiéndose y prevalecen, aunque atraviesen fases intermedias en que se afirman gracias a combinaciones más o menos raras o anómalas.

Estos desarrollos causan muchos problemas, los más importantes se resumen en el modo y en la calidad de las relaciones entre los varios estratos intelectualmente cualificados, es decir, en la importancia y en la función que

debe y puede tener el aporte creativo de los grupos superiores en conexión con la capacidad orgánica de discusión y desarrollo de nuevos conceptos críticos por parte de los estratos intelectualmente subordinados. Se trata de fijar los límites de la libertad de discusión y de propaganda, libertad que no se debe entender en el sentido administrativo y policial, sino en el sentido de autolimitación que los dirigentes anteponen a la propia actividad, es decir, en sentido propio, en la fijación de una dirección de política cultural. En otras palabras: ¿quién establecerá los «derechos de la ciencia» y los límites de la investigación científica?, y ¿se podrán realmente fijar estos derechos y límites? Parece necesario que el trabajo de investigación de nuevas verdades y de mejores formulaciones, o la enunciación de las mismas verdades con una mayor y más clara coherencia, se ceda a la libre iniciativa de los científicos, incluso si ponen en discusión continuamente los mismos principios que parecen esenciales. No habrá mayores dificultades en aclarar cuando tales iniciativas polémicas obedezcan a motivos interesados y no de carácter científico. Además, no es difícil imaginar que las iniciativas individuales sean disciplinadas y ordenadas, de modo que ellas mismas pasen a través de la criba de la academia o institutos culturales de vario género, y solo después de haberse seleccionado devengan públicas, etcétera.

Sería interesante estudiar en particular, en un solo país, las organizaciones culturales que sostienen el mundo ideológico y examinar su funcionamiento práctico. Un estudio de la relación numérica entre el personal que profesionalmente se dedica de forma activa al trabajo cultural y la población del país sería asimismo útil, con un cálculo aproximado de las fuerzas libres. La escuela, en todos sus grados, y la Iglesia son las dos mayores organizaciones culturales de cada país, por el número de personal que ocupan. Los periódicos, las revistas, la producción editorial, las instituciones escolares privadas, tanto si se integran en la escuela del Estado, como si son instituciones culturales separadas, como la Universidad popular. Otras profesiones incorporan en su actividad especializada una fracción cultural no indiferente, como la de los médicos, los oficiales del ejército, la magistratura. Hay que advertir que en todos los países, aunque en diversa medida, existe una gran fractura entre las masas populares y los grupos intelectuales, incluso en los más numerosos y cercanos a la periferia nacional, como los maestros y los sacerdotes. Esto sucede porque, a pesar de que los gobernantes lo afirman con palabras, el Estado como tal no tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, por lo que los grupos intelectuales quedan disgregados entre estrato y estrato, e incluso en la esfera del mismo estrato. La universidad, excepto en algunos países, no ejerce ninguna

función unificadora; a menudo un pensador libre tiene más influencia que toda la institución universitaria, etcétera.

Nota I. A propósito de la función histórica desarrollada por la concepción fatalista de la filosofía de la praxis, podríamos hacer un elogio fúnebre de la misma, reivindicando su utilidad en cierto periodo histórico, pero, justo por eso, mantener intacta la necesidad de enterrarla con todos los honores del caso. Es plausible parangonar su función a la teoría de la gracia y la predestinación para los inicios del mundo moderno, que culminó en la filosofía clásica alemana y en su concepción de la libertad como conciencia de la necesidad. La elaboración filosófica ha sido un sustituto popular del grito «dios lo quiere», sin embargo, aunque en un plano primitivo y elemental fue el origen de una noción más moderna y fecunda de la contenida en el «dios lo quiere» o en la teoría de la gracia. ¿Es posible que «formalmente» un nuevo pensamiento se presente con otras vestimentas que las toscas y desordenadas de la plebe? Y sin embargo lo histórico, con toda la perspectiva necesaria, consigue fijar y comprender que los inicios de un mundo nuevo, siempre ásperos y duros, son superiores al declinar de un mundo en agonía y a los cantos de cisne que produce. El deterioro del «fatalismo» y del «mecanicismo» indica un gran cambio histórico; de ahí la gran impresión causada por el estudio compendiado por Mirski. Recuerdos que eso ha despertado; acordarse de la discusión con el abogado Mario Trozzi[9] en Florencia en noviembre de 1917 y el primer signo de bergsonismo, de voluntarismo, etcétera. Se podría hacer un esbozo medio serio de como se presentaba esta concepción. Recordar también la discusión con el profesor Presutti[10] en Roma en junio de 1924. La comparación con el capitán Giulietti[11] hecha por G.M. Serrati[12] y que para él era decisivo y de pena capital. Para G. M. Serrati Giulietti era lo que para el confuciano el taoísta, el chino del sur, mercader activo y hacendoso, contra el literato mandarín del norte, que observaba, con supremo desprecio de iluminado y de sabio para el que la vida no tiene más misterios, esos hombrecitos del sur que creían que con sus movimientos inquietos de hormiga poder forzar el «camino». Discurso de Claudio Treves[13] sobre la expiación. Había en este discurso cierto espíritu de profeta bíblico: aquel que quería y provocaba la guerra, aquel que movía al mundo de sus ejes y era por tanto responsable del desorden de la posguerra debía expiar la responsabilidad cargando sobre sus hombros el desorden. Habían pecado de «voluntarismo», y se les debía castigar con el mismo pecado, etcétera. Había una cierta grandeza sacerdotal en este discurso, un griterío de maldiciones que debía petrificar de miedo y que por el contrario fueron un gran consuelo, porque indicaba que el enterrador no estaba preparado y Lázaro podía resucitar.

II. Observaciones y notas críticas sobre un intento de «Ensayo popular de sociología»

CUADERNO 11, ENTRADA 13

Un trabajo como el Ensayo popular14, destinado esencialmente a una comunidad de lectores que no son intelectuales de profesión, debería emplear los principios del análisis crítico de la filosofía del sentido común, que es la «filosofía de los no filósofos». Es decir, la concepción del mundo que se absorbe acríticamente en los ambientes sociales y culturales en los que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: es el «folclore» de la filosofía, y como el folclore se presenta de diversas maneras: su signo fundamental y característico es el de ser una concepción (incluso en los cerebros singulares) dispersa, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes de las que tal concepción es filosofía. Cuando en la historia se crea un grupo social homogéneo, se crea también, contra el sentido común, una filosofía homogénea, es decir coherente y sistemática. El Ensayo Popular se equivoca al partir (implícitamente) del siguiente presupuesto: que a esta elaboración filosófica originada por las masas se oponen los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y las religiones del alto clero, es decir las concepciones del mundo de intelectuales y la alta cultura. En realidad estos sistemas son desconocidos para la multitud y no tienen una influencia directa en su modo de pensar y de actuar. Sin embargo, eso no significa que no tengan influencia histórica; la tienen, pero de otro modo. Estos sistemas influyen sobre las masas populares como una fuerza política externa, como elemento de fuerza cohesiva entre las clases dirigentes, como mecanismo, por tanto, de subordinación a una hegemonía exterior, que limita negativamente el pensamiento originado por las masas populares, sin ninguna influencia positiva, transformando el pensamiento embrionario y caótico de las masas sobre el mundo y la vida. Los elementos principales del sentido común los suministra la religión, y por ello la relación entre el sentido común y la religión es mucho más íntima que la que hay entre el sentido común y los sistemas filosóficos. Por eso es necesario un análisis crítico de la religión. Toda religión, incluso la católica (es más, en especial la católica, por su esfuerzo en mantener su unidad «superficialmente», con tal de no desmembrarse en iglesias nacionales y quebrarse socialmente), es en realidad una multiplicidad de religiones diferentes

y a menudo contradictorias. Hay un catolicismo campesino, un catolicismo pequeño burgués y de obreros urbanos, un catolicismo de mujeres, un catolicismo de intelectuales, que es también variado e inconexo. Pero no solo las formas más toscas y menos elaboradas de estos diversos catolicismos, que existen actualmente, condicionan el sentido común. Las religiones previas y las formas precedentes del actual catolicismo, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas unidas a las religiones pasadas etcétera, han influido y son componentes del actual sentido común.

En el sentido común predominan los elementos «realistas», materialistas, es decir el producto inmediato de la sensación en bruto, lo que no entra en contradicción con el elemento religioso, todo lo contrario; pero estos elemento son «supersticiosos», acríticos. He aquí, por tanto, un peligro representado por el Ensayo Popular; que a menudo confirma estos elementos acríticos, por lo que el sentido común todavía se afirma ptolemaico, antropomórfico, antropocéntrico, en lugar de criticar estas concepciones científicamente. Lo que se ha dicho antes sobre el Ensayo Popular, que critica las filosofías sistemáticas en lugar de tomar los principios de la crítica del sentido común, debe entenderse como algo metodológico, y con ciertos límites. Cierto es que no quiere decir que se desestime la crítica a las filosofías sistemáticas de los intelectuales. Cuando, individualmente, un elemento de masa supera críticamente el sentido común, acepta, por este mismo hecho, una nueva filosofía: por ello es necesario, en una exposición de la filosofía de la praxis, una polémica con las filosofías tradicionales. Es más, por su intención de llegar a ser filosofía de masa, la filosofía de la praxis no puede no concebirse de forma polémica, como un elemento de perpetua lucha. Sin embargo, el punto de partida debe ser siempre el sentido común, que, espontáneamente, es la filosofía de las multitudes a las que se trata de restituir su homogeneidad ideológica. En la literatura filosófica francesa predominan los tratados sobre el «sentido común», más que en el resto de literaturas nacionales. Esto es debido al carácter afín «nacional-popular» de la cultura francesa, es decir, al hecho que los intelectuales tienden, más que en ningún otro lugar, por determinadas condiciones tradicionales, a acercarse al pueblo para orientarlo ideológicamente y vincularlo con el grupo dirigente. Por tanto, se encuentra en la literatura francesa abundante material sobre el sentido común para emplear y partir del que elaborar. El enfoque de la cultura filosófica francesa sobre el sentido común puede incluso ofrecer un modelo de construcción ideológica hegemónica. La cultura inglesa y americana también pueden ofrecer múltiples sugerencias, pero no de un modo tan completo y orgánico como el francés. Se ha considerado al «sentido común» de varios

modos; inclusive como base de la filosofía, o se lo ha criticado desde el punto de vista de la filosofía. A decir verdad, en todos los casos, el objetivo era superar un determinado sentido del sentido común para crear otro más adecuado a la concepción del grupo dirigente. En las Nouvelles Littéraires del 17 de octubre de 1931, en un artículo de Henri Gouhier sobre Léon Brunschvicg, al comentar sobre la filosofía de Brunschvicg se dice: «No hay más que un único y mismo movimiento del espíritu que actúa en las matemáticas, en la física, en la biología, en la filosofía y en la moral; es el esfuerzo por el cual el espíritu se deshace del sentido común y de la metafísica espontánea que establece un mundo de cosas sensibles reales, y al hombre en el centro de ese mundo». Obras de Léon Brunschvicg: Les étapes de la philosophie mathématique; L'expérience humaine et la causalité phisique; Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale; La connaissance de soi; Introduction à la vie de l'esprit.

El planteamiento de Croce sobre el «sentido común», no resulta claro. En Croce, la proposición de que cada hombre es un filósofo, recae en exceso en el juicio sobre el sentido común. Parece que Croce a menudo se complace de que determinadas proposiciones filosóficas las comparta el sentido común, pero ¿qué puede significar esto? El sentido común es un conjunto caótico de concepciones dispares y en él se puede encontrar todo lo que se quiera. Además, este enfoque de Croce sobre el sentido común no ha conducido a una noción de cultura fecunda desde el punto de vista nacional-popular, es decir a un concepto concreto e histórico de la filosofía, cosa que, por otra parte, solo puede suceder en la filosofía de la praxis.

En cuanto a Gentile hay que analizar el artículo La concezione umanistica del mondo (en la Nueva Antología del 1 de junio de 1931). Escribe: «La filosofía podría definirse como un gran esfuerzo llevado a cabo por el pensamiento reflexivo para conquistar la certeza crítica de la verdad del sentido común, y de la conciencia ingenua de aquellas verdades que cada hombre sienta de forma natural y que constituyen la estructura sólida de la mentalidad que sirve para vivir». Parece este un nuevo ejemplo más de la tosquedad injustificada del pensamiento gentiliano: la afirmación aparenta derivar «ingenuamente» de la afirmación de Croce sobre el modo de pensar del pueblo como demostración de la verdad de determinadas proposiciones filosóficas. Más adelante continúa Gentile: «el hombre sano cree en Dios y en la libertad de su espíritu» Solo en estas dos proposiciones de Gentile observamos:

1) una naturaleza humana «ahistórica» que no se sabe exactamente que es;

2) la naturaleza humana del hombre sano;

3) el sentido común del hombre sano y de ello se deduce también el sentido común del hombre enfermo.

¿Y qué significa exactamente un hombre sano?, ¿físicamente sano?, ¿qué no esté loco?, ¿o que piensa de forma sana, bienpensante, filisteo, etcétera?, ¿y qué querrá decir «verdad del sentido común»? La filosofía de Gentile, por ejemplo, es absolutamente opuesta al sentido común, tanto si se entiende por sentido común la filosofía ingenua del pueblo, que aborrece cualquier tipo de idealismo subjetivo, como si se entiende por sentido común la actitud de desprecio por las jergas, la complejidad, la oscuridad de ciertas exposiciones científicas y filosóficas. El coqueteo de Gentile con el sentido común es, en verdad, algo especialmente ameno.

De lo que se ha dicho hasta ahora no se debe concluir que en el sentido común no se hallen verdades. Significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que remitirse al sentido común como prueba de verdad es un sinsentido. Se podrá decir que cierta verdad forma parte del sentido común para indicar que ha traspasado los círculos intelectuales, pero con ello no se hace más que una constatación de carácter histórico y una afirmación de racionalidad histórica. En este sentido, y siempre que se emplee con sobriedad, el argumento tiene su valor, y lo tiene porque el sentido común es fuertemente misoneísta y conservador. Ser capaz de incorporar una verdad nueva es la prueba de que tal verdad tiene un gran poder de expansión y evidencia.

Recordar el epigrama de Giusti15:

«El buen sentido, que antaño era maestro de escuela

ahora ha muerto

la ciencia, su hijastra,

lo mató para ver cómo funcionaba».

Puede servir para introducir un capítulo. También para indicar los equívocos al emplear los términos sentido común y buen sentido como «filosofía», como un determinado modo de pensar, con un cierto contenido de creencias y opiniones, y como comportamiento benévolo e indulgente, en su desprecio, por lo abstruso y lo maquinador. Era necesario que la ciencia eliminara un determinado buen sentido tradicional, para crear un «nuevo» buen sentido.

Una alusión al sentido común y a la firmeza de sus creencias se encuentra a menudo en Marx. No se trata de referencias sobre la validez del contenido de tales creencias sino sobre su solidez formal, y por tanto, su imposición en cuanto producen normas de conductas. En tales referencias está implícita la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, es decir, de un nuevo sentido común, una nueva cultura y una nueva filosofía que arraigue en la conciencia con la misma firmeza y obligatoriedad que las creencias tradicionales.

1 Para Gramsci «buen sentido» significa el núcleo sano del sentido común, y se debe desarrollar proporcionándole unidad y coherencia.

2 Ver nota anterior.

3 En Gramsci «ideología» tiene también una connotación positiva, pues por medio de la misma podemos concienciarnos de nuestra situación real dentro del sistema de producción.

4 Traducimos «comune» por comunas; estas consisten en una forma de gobierno autónomo ciudadano aparecidas alrededor del año 1000. Llegaron a tener un reconocimiento jurídico por las más altas autoridades como reyes o emperadores, y en Italia llegaron a ser incluso independientes.

5 Henry Wickham Steed fue un historiador y periodista británico. El libro citado es Mes Souvenirs, vol. I Plon, París, 1926.

6 D. S. Mirsky (1890-1939), fue un escritor, historiador, historiador de la literatura, crítico literario y ensayista ruso. Gramsci se refiere al artículo «Bourgeois History and Historical Materialism», publicado en The labour monthly Vol. 13 July 1931 No. 7.

7 «Individualismo pagano e individualismo cristiano», fasc. del 5 de marzo de 1932.

8 Ensayista y filósofo alemán, nacionalizado francés por los avatares políticos, trabajó en la frontera entre la historia y la sociología intelectuales.

9 Mario Trozzi (1887-1932). Político y sindicalista, Gramsci se refiere a una discusión que mantuvieron en el congreso clandestino del PSI de 1917, en el que califican a Gramsci de bergsonista.

10 Enrico Presutti (1870-1949). Jurista y hombre político. Diputado en el parlamento. La conversación con Gramsci tuvo lugar tras el abandono de los partidos no fascistas del parlamento.

11 Giuseppe Giulietti (1879-1953). Político y sindicalista italiano.

12 Giacinto Menotti Serrati (1872-1926). Político y periodista italiano que

apoyaba la causa socialista y que polemizó con el grupo del Ordine Nuovo.

13 Claudio Treves (1869-1933). Politico, parodista y antifascista italiano, que también acusó al grupo del Ordine Nuovo de bergsonistas.

14 Gramsci se refiere al texto de Bujarin al que hemos aludido en la introducción.

15 Giuseppe Giusti (1809-1850). Poeta italiano del siglo XIX, vinculado al período del Risorgimento.

LA FILOSOFÍA Y SU IMPORTANCIA

PARA LA DEMOCRACIA

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA CUADERNO 10, ENTRADA 35

Podemos observar el paralelismo entre el desarrollo de la democracia moderna y de determinadas formas de materialismo metafísico y de idealismo. La igualdad se ha estudiado por el materialismo francés del siglo XVIII con la reducción del hombre a categoría de la historia natural, a individuo de una especie biológica, distinguida no por calificaciones sociales e históricas, sino por sus dotes naturales; en cualquier caso, esencialmente igual a sus semejantes. Esta concepción ha pasado al sentido común en la siguiente afirmación popular: «todos nacemos desnudos» (aunque la afirmación del sentido común no precede a la discusión ideológica de los intelectuales). En el idealismo se afirma que la filosofía es la ciencia democrática por excelencia en cuanto se refiere a la facultad de razonar común a todos los hombres, por lo que se explica el odio de los aristócratas por la filosofía y las prohibiciones legales contra la enseñanza y la cultura por parte de las clases del viejo régimen.

FILOSOFÍA, LENGUAJE Y SENTIDO COMÚN

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA CUADERNO 10, ENTRADA 44

El lenguaje, las lenguas, el sentido común. La filosofía es una concepción del mundo, y la labor filosófica no puede concebirse (exclusivamente) como una elaboración «individual» de conceptos sistemáticamente coherentes sino, además, y en especial, como una lucha cultural para transformar la «mentalidad» popular y difundir las innovaciones filosóficas que se demuestren «históricamente verdaderas» en la medida en que se conviertan de forma concreta, es decir histórica y socialmente, en universales. Las cuestiones del lenguaje y de las lenguas «técnicamente» deben pasar a un primer plano. Con este propósito será necesario revisar las publicaciones de los pragmáticos. Scritti di G. Vailati16 (Firenze, 1911), entre los cuales el estudio Il linguaggio come ostacolo alla eliminazaione di contrasti illusori.

En el caso de los pragmatistas, como en general en las disputas con cualquier intento de sistematización orgánica de la filosofía, no es necesario que la referencia sea a la totalidad del sistema o al núcleo esencial del mismo. Creo que puedo decir que la concepción del lenguaje de Vailati y de otros pragmáticos no es aceptable: sin embargo, parece que intuyen las exigencias reales y las han «descrito» con exactitud aproximada, si bien no han conseguido identificar las bases de los problemas y encontrar las soluciones. Se puede decir que «lenguaje» es esencialmente un nombre colectivo, que no presupone un algo «único» ni en el tiempo ni en el espacio. Lenguaje significa también cultura y filosofía (aunque sea solo en el grado de sentido común) y por tanto el hecho del «lenguaje» es en realidad una multiplicidad de hechos, más o menos orgánicamente coherentes y coordinados. Como mucho se podría decir que cada ser parlante tiene un lenguaje propio y personal; es decir un único modo de pensar y de sentir. La cultura, en sus diferentes grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, con relación más o menos significativa, que se entienden entre sí con eficacia diversa, etcétera. Estas diferencias y distinciones histórico-sociales se reflejan en el lenguaje común y producen los «obstáculos» y las «causas de malentendido» de los que se ocupan los pragmatistas.

De todo ello se deduce la importancia que tiene el «momento cultural», incluso en la actividad práctica (colectiva): todo acto histórico no puede sino ser realizado por el «hombre colectivo», es decir presupone el conseguir una unidad «socio-cultural» por la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con fines heterogéneos, se ensamblan para lograr un mismo fin, sobre la base de una (igual) y común concepción del mundo (general y particular, transitoriamente operativa, por vía emocional, o permanente, en la que la base intelectual está tan enraizada, asimilada, experimentada, que puede convertirse en pasión). Al suceder de esta forma, emerge la importancia de la cuestión lingüística general, es decir el logro colectivo de un mismo «clima» cultural.

Este problema puede y debe relacionarse con el planteamiento moderno de la doctrina y la práctica pedagógica, según la cual la relación entre maestro y alumno es una relación activa, de relaciones recíprocas. Por tanto, cada maestro es siempre alumno y cada alumno maestro. La relación pedagógica no puede limitarse a las relaciones específicamente «escolares», por las cuales las nuevas generaciones entran en contacto con las precedentes y asimilan las experiencias y los valores históricamente necesarios. Así «maduran» y desarrollan una personalidad única, histórica y culturalmente superior. Esta relación existe en el conjunto de la sociedad, y para cada un individuo con otros individuos, entre estratos intelectuales y no intelectuales, entre gobernantes y gobernados, entre élites y partidarios, entre dirigentes y dirigidos, entre vanguardias y cuerpos del ejército. Toda relación de «hegemonía» es necesariamente una relación pedagógica y se verifica no solo al interno de la nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino también en el campo internacional y mundial, entre conjuntos de civilizaciones nacionales y continentales.

Por ello se puede decir que la personalidad histórica de un filósofo individual se determina también por las relaciones activas que se crean entre él y el ambiente cultural que quiere modificar, ambiente que reacciona sobre el filósofo y, al obligarle a una continua autocrítica, funciona como «maestro». Una de las mayores reivindicaciones de los modernos estratos intelectuales en el campo político es la «libertad de pensamiento y de expresión del pensamiento (de prensa y de asociación)», porque solo donde existe esta condición política se lleva a cabo la relación de maestro-discípulo en el sentido más general antes mencionado. De este modo surge «históricamente» un nuevo tipo de filósofo que podemos llamar «filósofo democrático». Es decir, el filósofo convencido de que su personalidad no se limita al individuo físico, sino que es una relación social activa de modificación del ambiente intelectual. Que el «pensador» se contente

con el pensamiento propio, «subjetivamente» libre, es decir abstractamente libre, es hoy motivo de burla: la unidad de ciencia y vida es una unidad activa, solo así se llega a la libertad de pensamiento. Es una relación maestro-alumno, filósofo-ambiente cultural desde el que operar, del que se obtienen los problemas necesarios que formular y resolver, es decir, es la relación entre filosofía e historia.

16 Giovanni Vailati (1863-1909). Filósofo, matemático e historiador italiano.

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

MATERIALISMO

Y MATERIALISMO HISTÓRICO

CUADERNO 7, ENTRADA 35

La afirmación de Feuerbach: «El hombre es lo que come»[17], se puede interpretar de varias maneras. Una interpretación mezquina y necia: consiste en decir que el hombre es lo que come materialmente, es decir que los alimentos tienen una influencia inmediata y determinan el modo de pensar. Recordar la afirmación de Amadeo[18], si supiésemos lo que ha comido un hombre antes de un discurso, por ejemplo, podríamos interpretar mejor el discurso mismo. Afirmación infantil, y, de hecho, ajena incluso a la ciencia positiva, pues el cerebro no se nutre de habas o trufas, sino que los alimentos reconstituyen las moléculas del cerebro al transformarse en sustancias homogéneas y asimilables, que tienen la «misma naturaleza» potencial que las moléculas cerebrales. Si esta afirmación fuese cierta, la historia tendría una matriz determinante en la cocina y las revoluciones coincidirían con los cambios radicales en la alimentación de las masas. Sin embargo, lo históricamente verdadero es lo contrario: han sido las revoluciones y el complejo desarrollo histórico lo que modifica los hábitos alimentarios y crea los «gustos» sucesivos en la elección de alimentos. No es la siembra regular del trigo lo que acaba con el nomadismo, sino al contrario, las condiciones emergentes contra el nomadismo lo que incitan las siembras regulares. (Cfr. esta afirmación de Feuerbach con la campaña de Marinetti[19] contra la pasta y la polémica de M. Bontempelli[20] en su defensa de 1930, en pleno desarrollo de la crisis mundial[21]).

Por otra parte, es cierto que «el hombre es lo que come», en cuanto la alimentación es una de las expresiones de la complejidad de las relaciones sociales. Cada grupo social tiene une alimentación particular, pero al mismo tiempo se puede decir que «el hombre es su vivienda», «el hombre es su particular modo de reproducirse, es decir, su familia», pues la alimentación, la vestimenta, la casa, la reproducción son los elementos de la vida social en los que de forma más evidente y generalizada (es decir con extensión de masa) se manifiestan el conjunto de las relaciones sociales.

El problema de ¿qué es el hombre? es por lo tanto lo que llamamos el problema de la «naturaleza humana». La investigación para crear una ciencia del hombre (una filosofía) parte de un concepto inicialmente «unitario», de una abstracción

que pueda contener todo lo «humano». Pero ¿es el «humano» un punto de partida o de llegada, como concepto y hecho unitario? ¿O no es esta investigación, más bien, un residuo «teológico» y «metafísico» en cuanto se plantea como punto de partida? La filosofía no puede reducirse a una «antropología» naturalista; la unidad del género humano no se caracteriza por su naturaleza «biológica». Las diferencias que importan en la historia de la humanidad no son las biológicas (razas, conformación del cráneo, color de la piel, etcétera. A eso se reduciría la afirmación «el hombre es lo que come» –come grano en Europa, arroz en Asia, etcétera– lo que, a su vez, se reduciría entonces a otra afirmación: «el hombre es el país donde vive», pues la gran parte de los alimentos, en general, están relacionados con la tierra que se habita), y ni siquiera la «unidad biológica» ha sido nunca muy importante en la historia (siendo el hombre el animal que se come a sí mismo, cuanto más cercano está al «estado natural», es decir cuando no puede multiplicar «artificialmente» la producción de los bienes naturales). Ni siquiera la facultad de «razonar» o el «espíritu» han creado unidad o pueden ser reconocidos como un hecho unitario, porque son un concepto meramente formal, categórico. No es el «pensamiento», sino lo que realmente se piensa lo que une o divide a los hombres.

Que la «naturaleza humana» consista en el «conjunto de relaciones sociales» es la respuesta más satisfactoria porque incluye la idea del devenir; el hombre deviene, se transforma continuamente con el cambio de las relaciones sociales, y niega al «hombre en general». Las relaciones sociales son expresiones que se presuponen de diferentes grupos de hombres y cuya unidad es dialéctica y no formal. El hombre es aristocrático en cuanto es siervo de la gleba, etcétera (cfr. Plejánov22 en un opúsculo sobre los libertarios se fija este carácter dialéctico). Se puede decir incluso que la naturaleza del hombre es la «historia» (y en este sentido, se postula historia = espíritu, que la naturaleza del hombre es el espíritu) si precisamente se da a la historia el significado de «devenir», en una «concordia discordia» que no parte de la unidad, pero contiene en sí las razones de una unidad posible. La «naturaleza humana» no se puede hallar en ningún hombre particular sino en toda la historia del género humano (y el que se adopte la palabra «género», de carácter naturalista, tiene su significado), pues en las características de cada individuo se ponen de relieve las contradicciones con los demás. Las concepciones de «espíritu» de las filosofías tradicionales, como la de «naturaleza humana» que encontramos en la biología, deberían explicarse como «utopías científicas» que sustituyeron la utopía mayor de la «naturaleza humana» que se busca en dios (y en los hombres, hijos de dios). Sirven para indicar el esfuerzo continuo de la historia hacia una aspiración racional o

sentimental, etcétera. Es cierto que tanto las religiones que afirman la igualdad de los hombres como hijos de dios, o las filosofías que afirman la igualdad como partícipes de la facultad de razonar, fueron expresiones de complejos movimientos revolucionarios (la transformación del mundo clásico, la transformación del mundo medieval) que constituyeron los eslabones más potentes del desarrollo histórico.

Que la dialéctica hegeliana fuera un reflejo de estas grandes conexiones históricas, y que la dialéctica, de ser una expresión de las contradicciones sociales deba convertirse, con la desaparición de estas contradicciones, en pura dialéctica conceptual, estaría en la base de las últimas filosofías con fundamentos utópicos como la de Croce. En la historia la «igualdad» real, es decir, el grado de «espiritualidad» alcanzado por el proceso histórico de la «naturaleza humana», se identifica con el sistema de asociaciones «privadas y públicas», explícitas e implícitas, que convergen en el «Estado» y en el sistema político mundial. Se trata de una «igualdad» experimentada como tal entre los miembros de una asociación y de «desigualdad» en relación al resto de asociaciones, igualdades y desigualdades que son válidas en cuanto se tiene conciencia de ellas individualmente y como grupo. Se llega así a la igualdad o a la ecuación entre «filosofía y política», entre pensamiento y acción, es decir, a una filosofía de la praxis. Todo es política, incluso la filosofía o las filosofías (comparar notas sobre el carácter de las ideologías) y la sola «filosofía» es la historia en acto, o sea, es la vida misma. En este sentido se puede interpretar la tesis de que el proletariado alemán es heredero de la filosofía clásica alemana, y se puede afirmar que la teorización y la realización de la hegemonía que hizo Illich23 es también un gran acontecimiento «metafísico».

17 Afirmación aparecida en el capítulo 8 del libro de L. Feuerbach Das Wesen des Christenthums (La esencia del cristianismo) publicado en 1848.

18 Amadeo Bordiga (1889-1970). Político italiano. Fue fundador del Partito Comunista de Italia en Livorno el 1921. Militante revolucionario, luchó abiertamente contra la hegemonía estalinista en la III Internacional.

19 Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944). Poeta, escritor y dramaturgo. Conocido sobre todo como fundador del movimiento futurista.

20 Massimo Bontempelli (1878-1960). Escritor, ensayista, dramaturgo, poeta, compositor, periodista y traductor. En su obra experimentó el método de composición surrealista.

21 La polémica Bontempelli-Marinetti se encuentra en La pastasciutta, Dante e la storia d'Italia en «Crítica fascista», 10 de diciembre 1930.

22 Gueorgui Valentínovich Plejánov (1856-1918). Filósofo, político y crítico literario ruso.

23 Para evitar la censura dentro de la cárcel por si las autoridades leían sus cuadernos, a menudo se cita a Lenin como Illich.

HISTORICIDAD DE LA FILOSOFÍA

DE LA PRAXIS

CUADERNO 11, ENTRADA 62

Que la filosofía de la praxis se conciba a sí misma históricamente, es decir, como una fase transitoria del pensamiento filosófico y, implícitamente, de todo el sistema, aparece en modo explícito en la conocida tesis que indica que el desarrollo histórico se caracterizará por el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad. Todas las filosofías (los sistemas filosóficos) que han existido hasta ahora han sido la manifestación de las contradicciones internas que dañan la sociedad. Cada sistema filosófico, en sí mismo, no ha sido la expresión consciente de estas contradicciones, pues tal expresión solo puede darse en la totalidad de los sistemas en lucha. Toda filosofía está, y no puede dejar de estar, convencida de expresar la unidad del espíritu humano, la unidad de historia y naturaleza; de hecho, si no existiese tal convicción, los hombres no actuarían, no crearían nuevas historias. La filosofía no podría convertirse, por lo tanto, en «ideología», no podría, en la práctica, asumir la granítica firmeza fanática de las «creencias populares» que asumen la misma energía que las «fuerzas materiales».

Hegel representa en la historia del pensamiento filosófico un papel particular, pues, en su sistema, de un modo u otro, aunque sea en la forma de «novela filosófica», se puede comprender qué es la realidad. Es decir, se obtiene en un solo sistema y en un solo filósofo la conciencia de las contradicciones. En los pensadores anteriores las contradicciones eran el resultado del conjunto de los sistemas, del conjunto de los filósofos, en polémica y en lucha entre sí.

En cierto sentido la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo. Es una filosofía liberada (o que busca liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático. Es la conciencia plena de las contradicciones. El propio filósofo, entendido como individuo o entendido como entero grupo social, no solo comprende las contradicciones, sino que se pone a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y por lo tanto de acción. Se niega al «hombre en general», como sea que se presente, y se ridiculizan y destruyen todos los conceptos dogmáticamente «unitarios» en cuanto expresión del concepto «hombre en general» o de la «naturaleza humana» inmanente en cada hombre.

La filosofía de la praxis es una expresión de las contradicciones históricas, es más, es la expresión más completa de las mismas, porque es consciente de estar unida a la «necesidad» y no a la «libertad», que no existe y no puede todavía existir históricamente. Si se demuestra que las contradicciones deben desaparecer, se demuestra implícitamente que la filosofía de la praxis desaparecerá, que se superará. En el reino de la «libertad», el pensamiento, las ideas no podrán ya nacer en el terreno de la contradicción y de la necesidad de lucha. Actualmente el filósofo (de la praxis) solo puede hacer estas afirmaciones genéricas y no ir más allá: no puede evadirse del actual terreno de la contradicción, no puede vislumbrar, más que genéricamente, un mundo sin contradicciones, sin crear inmediatamente una utopía.

Lo cual no significa que la utopía no tenga un valor filosófico. La utopía tiene un valor político, y toda política es implícitamente una filosofía, aunque sea descoordinada o un bosquejo. En este sentido la religión es la más gigantesca utopía, es decir la más gigantesca «metafísica» que ha aparecido en la historia. Es la tentativa más extraordinaria de conciliar de manera mitológica las contradicciones reales de la vida histórica: afirma, ciertamente, que el hombre posee la misma «naturaleza», que existe el hombre en general, en cuanto creado por Dios, hijo de Dios, por ello hermano de los demás hombres, igual al resto de los hombres, libre entre todos, y como el resto, puede concebirse reflejándose en Dios, como «autoconciencia» de la humanidad. Aunque también afirma que todo esto no es de este mundo ni para este mundo, sino de otro (utópico). Las ideas de igualdad, de fraternidad, de libertad fermentan entre los hombres, en los estratos de hombres que no se ven ni iguales, ni hermanos de otros hombres, ni libres en sus confrontaciones, por eso en cada levantamiento radical de las multitudes, de una forma o de otra, con modos e ideologías determinadas, se han propuesto estas reivindicaciones.

En este punto se incluye un elemento propuesto por Vilich24 en el programa de abril de 1917, en el parágrafo dedicado a la escuela unitaria y precisamente en la nota explicativa de tal parágrafo (cfr. la edición de Ginebra de 191825) se recuerda que el químico y pedagogo Lavoisier, guillotinado bajo el Terror, sostuvo el concepto de la escuela unitaria, y lo vinculó con los sentimientos populares de su tiempo, que veían, en el movimiento democrático de 1789, una realidad en desarrollo y no solo una ideología como instrumento de gobierno, y de esta realidad extraían consecuencias igualitarias concretas. En Lavoisier se trataba de un elemento utópico (elemento que aparece más o menos en todas las corrientes culturales que presuponen la unidad de «naturaleza» del hombre), sin

embargo para Vilich tenía el significado demostrativo-teórico de un principio político.

Si la filosofía de la praxis afirma teóricamente que cada «verdad», que se cree eterna y absoluta, tiene orígenes prácticos, y representa un valor «provisional» (historicidad de toda concepción del mundo y de la vida), es muy difícil explicar «prácticamente» que tal interpretación es válida también para la propia filosofía de la praxis, sin hacer que se tambaleen los conocimientos que son necesarios para la acción. Esta es, por otra parte, una dificultad presente en toda filosofía historicista: de ella abusan los polemistas baratos (especialmente los católicos) enfrentando en el mismo individuo al «científico» y al «demagogo», al filósofo y al hombre de acción, etcétera, para deducir que el historicismo conduce necesariamente al escepticismo moral y a la depravación. De esta lucha nacen muchos «dramas» de conciencia en los hombres pequeños y en los grandes, o las actitudes «olímpicas» al estilo de Wolfgang Goethe.

He aquí por qué la proposición del paso del reino de la necesidad al de la libertad debe analizase y elaborarse con mucha sutileza y precaución.

Incluso la misma filosofía de la praxis tiende a convertirse en una ideología en el peor de los sentidos, es decir en un sistema dogmático de verdades absolutas y eternas: especialmente cuando, como en el Ensayo Popular, se confunde con el materialismo vulgar, con la metafísica de la «materia» que no puede más que ser eterna y absoluta.

El paso de la necesidad a la libertad ocurre por la sociedad de los hombres y no por la naturaleza (aunque puedan consecuencias en las instituciones de la naturaleza, en las opiniones científicas, etcétera).

Aunque todo el sistema de la filosofía de la praxis puede llegar a ser caduco en un mundo unificado, muchas concepciones idealistas, o al menos algunos aspectos de las mismas, que son utópicas durante el reino de la necesidad, podrían convertirse en «verdades» tras la transición, etcétera. No se puede hablar de «espíritu» cuando la sociedad está agrupada, sin necesariamente concluir que se trate de «espíritu del cuerpo» (que se reconoce implícitamente cuando, como hace Gentile en el volumen sobre el «Modernismo», se dice, siguiendo las huellas de Schopenhauer, que la religión es la filosofía de las multitudes, mientras que la filosofía es la religión de los hombres selectos, es decir de los grandes intelectuales), pero de esto se podrá hablar cuando se produzca la

unificación, etcétera.

24 Vladimir Ilich Uliánov, Lenin.

25 No hemos podido encontrar esta edición citada por Gramsci.

ESTRUCTURA Y SUPERESTRUCTURA

RELACIONES ENTRE ESTRUCTURA

Y SUPERESTRUCTURA

CUADERNO 4, ENTRADA 38

Este, creo, que es el problema crucial del materialismo histórico. Elementos para orientarse:

1) el principio de que «ninguna sociedad se plantea objetivos para cuya solución no existen ya las condiciones necesarias y suficientes» (o que no estén en curso de desarrollo y aparición), y;

2) que «ninguna sociedad cae si antes no ha desarrollado todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones» (ver el enunciado exacto de estos principios).

De estos principios pueden extraerse algunas directrices de metodología histórica. En el estudio de una estructura es necesario distinguir lo permanente de lo ocasional. Lo que es ocasional da lugar a la crítica política, lo que es permanente da lugar a la crítica histórico-social; lo que es ocasional sirve para juzgar a los grupos y a las personalidades políticas; lo que es permanente a los grandes grupos sociales. Al estudiar un periodo histórico se repara en la importancia de esta distinción: existe una crisis, que se prolonga durante decenas de años. Esto significa que en la estructura se han revelado contradicciones insalvables, que las fuerzas políticas ocupadas activamente en la conservación de la misma estructura se esfuerzan en mantenerla bajo ciertos límites. Estos esfuerzos incesantes y persistentes (pues ninguna fuerza social querrá confesar jamás que la han superado) forman el terreno de lo «ocasional», sobre el cual se organizan las fuerzas que «buscan» demostrar (primero con la polémica ideológica religiosa, filosófica, política, jurídica, etcétera, y en última instancia con los hechos, es decir con el propio triunfo) que «ya existen las condiciones necesarias y suficientes para que determinados objetivos puedan y por tanto deban ser resueltos históricamente».

El error en el que a menudo se cae en el análisis histórico consiste en el no saber encontrar la relación entre lo «permanente» y lo «ocasional», y caer o bien en la exposición de causas remotas como si fueran inmediatas, o bien en la afirmación de que las causas inmediatas son las únicas causas eficientes. Por un lado, se

peca de exceso de «economicismo», por el otro de «ideologismo». Por una parte, se sobrevaloran las causas mecánicas, por la otra el elemento «voluntario» e individual. El nexo dialéctico entre los dos órdenes de investigación no se ha establecido correctamente. Naturalmente si el error es grave en la historiografía, es más grave aún en el ensayista, cuando trata, no de reconstruir la historia pasada, sino la presente y la venidera. Los propios deseos sustituyen el análisis imparcial y eso sucede no como «medio» para estimular, sino como autoengaño: la serpiente muerde al charlatán, o sea el demagogo es la primera víctima de su demagogia.

Estos criterios metodológicos adquieren toda su importancia solo si se aplican en el examen de estudios históricos concretos. Se podrían emplear útilmente para los acontecimientos que se produjeron en Francia del 1789 al 1870. Creo que para una mayor claridad en la exposición es necesario abarcar todo este periodo. De hecho, tan solo en el período 1870 a 1871, con el tentativo de la comuna, se agotan históricamente todos los impulsos nacidos en el 1789. No solo la nueva clase que lucha por el poder acaba con los representantes de la vieja sociedad que no quiere confesar que la han superado, sino que también derrota a los representantes de los grupos novísimos que consideran superada la nueva estructura surgida por la revolución del 1789; manifiesta así su vitalidad, en lucha contra lo viejo y en combate con lo novísimo.

Los historiadores no están muy de acuerdo (y es imposible que lo estén) en fijar los límites de lo que se suele llamar «Revolución francesa». Para algunos (por ejemplo Salvemini26) la Revolución se consuma en Valmy: Francia ha creado un nuevo Estado y ha alcanzado la fuerza político-militar que afirma y defiende la soberanía territorial. Para otros la Revolución continúa hasta Termidor, es más consideran necesario hablar de más revoluciones (el 10 de agosto sería también una revolución, etcétera): Mathiez27 en su compendio publicado en la colección Colin. Para otros incluso Napoleón debe incluirse en la Revolución, se le debe considerar como un protagonista de la Revolución, y de esta forma se puede llegar al 1830, al 1848, al 1870. En todos estos puntos de vista hay una parte de verdad. Las contradicciones internas de la estructura social francesa, que se desarrollan después del 1789, solo se resuelven en su relativa composición con la tercera república, y Francia vive sesenta años de vida política estable después de ochenta años de agitaciones en oleadas cada vez más largas: 1789-1794, 1794-1815, 1815-1830, 1830-1848, 1848-1870. El estudio minucioso de estas «oleadas» con oscilaciones más o menos frecuentes es lo que permite fijar las relaciones entre estructura y superestructura, por una parte, y por otra identificar

los elementos que podemos llamar permanentes y los «ocasionales» de la estructura. La mediación dialéctica entre los dos principios del materialismo histórico indicados al comienzo de esta nota es el concepto de revolución permanente.

Otro aspecto de este mismo problema es la cuestión de la relación de fuerzas. A menudo se lee en las narraciones históricas la expresión genérica: «relación de fuerzas» favorable o desfavorable. Así, de forma abstracta, esta expresión no revela nada o casi nada, generalmente se repite el hecho que se debe explicar, se forma una tautología: el error teórico consiste en dar un canon de investigación e interpretación como «causa histórica». En la expresión «relación de fuerzas» es necesario distinguir diferentes momentos o grados. Creo que se pueden distinguir tres fundamentales:

1) Hay una relación de las fuerzas sociales estrictamente ligada a la estructura; esta es una relación objetiva, es un dato «natural» que se puede medir con los sistemas de las ciencias exactas o matemáticas. Sobre la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción se originan los diferentes grupos sociales; cada uno de ellos representan una función y una posición en la producción misma. Esta divergencia fundamental proporciona la posibilidad de estudiar si en la sociedad existen las condiciones suficientes y necesarias para su transformación; permite controlar el grado de realismo y de actuación de las ideologías que nacen en su terreno. En el terreno de las contradicciones que han generado en su desarrollo las fuerzas materiales de producción.

2) El momento posterior es la «relación de fuerzas» políticas, es decir la valoración del grado de homogeneidad y de autoconciencia alcanzado por los grupos sociales. Este «momento», a su vez, se puede escindir en varios, que se corresponderían con los diversos grados de la conciencia política, tal como se han manifestado hasta ahora en la historia. El primero, el más elemental, es el económico primitivo: un comerciante se solidariza con otro comerciante, un trabajador con otro trabajador, etcétera, pero el comerciante no se siente vinculado con el trabajador. Siente la unidad homogénea del grupo profesional, pero no la del agrupamiento social. Un segundo momento es aquel en el que se alcanza la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del agrupamiento social, pero solo en el campo puramente económico. En esta fase económico-política se plantea la cuestión del Estado, pero sobre el terreno de la igualdad política elemental. Se reivindica el derecho de participar en la administración y la legislación y de modificarla, reformarla, en los marcos

generales existentes. Un tercer momento es en el que se alcanza la conciencia de los propios intereses «corporativos», en su desarrollo actual y venidero, superan el círculo «corporativo», de agrupamiento económico, y pueden y deben convertirse en los intereses de otros agrupamientos subordinados; esta es la fase más claramente «política» que marca el neto pasaje de la pura estructura a las superestructuras complejas. Es la fase en la que las ideologías surgidas precedentemente entran en contacto y oposición hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, se impone y se difunde sobre toda el área, determinando así no solo la unidad económica y política sino también la unidad intelectual y moral, no solo sobre un plano no corporativo sino sobre un plano universal, de la hegemonía de un agrupamiento social fundamental sobre los agrupamientos subordinados. El Estado-gobierno se concibe como organismo propio de un grupo para crear el terreno favorable para la máxima expansión de tal agrupamiento. Este desarrollo y expansión es visto esencialmente como universal, es decir vinculado a los intereses de las clases subordinadas, como un desarrollo de un equilibrio inestable entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, en el que los intereses del grupo fundamental prevalecen, pero solo hasta cierto punto, al menos hasta llegar al egoísmo económico-corporativo. En la historia real estos momentos se entremezclan, horizontal y verticalmente, es decir por actividad económica (horizontal) y por territorio (verticalmente), combinándose y escindiéndose de diversas formas. Cada una de estas combinaciones puede ser representada por una determinada expresión organizada económica y políticamente. Es necesario tener en cuenta que a estas relaciones internas de un Estado-nación hay que añadir las relaciones internacionales, creando a su vez combinaciones originales e históricamente concretas. Una ideología, nacida en un país desarrollado, se propaga a un país menos desarrollado, incidiendo en el juego local de las conjunciones ideológicas (la religión, por ejemplo, ha sido siempre una fuente de tales combinaciones ideológico-políticas, nacionales-internacionales. Junto a la religión otras formaciones internacionales, entre las cuales las «intelectuales» en general, la Masonería, el Rotary, el judaísmo, la diplomacia internacional que sugiere sanciones políticas o las impone a determinados países, etcétera. La religión, la Masonería, el Rotary, el judaísmo se las puede considerar en la misma categoría general que las «intelectuales», cuya función principal, en la escala internacional, ha sido la de mediar entre los extremos, de llegar a acuerdos entre las soluciones más radicales). Esta relación entre fuerzas internacionales y fuerzas nacionales se complica aún más en el interior de cada nación por el factor frecuente de la existencia de varias secciones territoriales de diversa estructura y diversa relación de fuerzas (Vendée en Francia estaba aliada con las

fuerzas reaccionarias internacionales y las representaba en el seno de la unidad territorial francesa; Lyon, a su vez, representaba un conjunto de relaciones particulares, etcétera).

3) El tercer momento es el de las «relaciones de las fuerzas militares» que es el inmediatamente decisivo en cada ocasión. El desarrollo histórico oscila continuamente entre el primer y el tercer momento, con la mediación del segundo. Pero incluso este tercer momento de la relación de fuerzas, no es algo borroso e identificable inmediatamente de forma esquemática. Se pueden distinguir en él dos etapas: la «militar» en sentido estricto, técnico de la palabra, y la que se puede llamar «político-militar». En el desarrollo de la historia mundial y europea estos dos momentos se han presentado en un variado número de combinaciones. Un ejemplo típico, que puede servir como demostración, es el de la opresión militar nacional, es decir de un Estado, militarmente bien organizado, que oprime territorios de otra nacionalidad, subordinando a los intereses de su grupo social dominante las asociaciones de la misma especie de esta nacionalidad a la que oprime. También en este caso la relación no es puramente militar sino político-militar y las fuerzas de las nacionalidades oprimidas, en la lucha por la independencia, no tienen por qué ser puramente militares, sino militares y político-militares. Numerosas observaciones sobre este asunto se encuentran en las notas escritas sobre el Risorgimento italiano. En el caso de opresión nacional, si la nación oprimida, para iniciar la lucha de independencia, tuviera que esperar a que el Estado hegemónico le permita organizar una fuerza militar propia en el sentido estricto y técnico de la palabra, tendría que esperar mucho tiempo. La nación oprimida por lo tanto opondrá inicialmente a la fuerza militar hegemónica una fuerza solo «político-militar», es decir elementos de acción política que tengan implicaciones militares en el siguiente sentido:

1) que tenga eficacia disgregadora (interna) en la eficiencia bélica de la nación hegemónica:

2) que obliguen a las fuerzas militares hegemónicas a diluirse en un gran territorio, anulando así gran parte de le eficiencia bélica.

En las notas sobre el Risorgimento he señalado la ausencia de una dirección político-militar especialmente en el Partito d’Azione (por incapacidad congénita) pero también en el partido piamontés, tanto antes como después del 1848, no por incapacidad congénita, sino por «neomaltusianismo político-económico», porque

no se quiso ni siquiera proponer la posibilidad de una reforma agraria y porque no se quería convocar una asamblea nacional constituyente. Se pretendía extender la monarquía piamontesa, sin condiciones o limitaciones de origen popular, se extendiese a toda Italia, con la simple sanción de plebiscitos regionales.

Otra cuestión relacionada con el problema tratado en este apartado es la siguiente: si los hechos históricos fundamentales están determinados por el malestar o el bienestar económico. Un examen de la historia mundial y europea obliga a excluir cualquier respuesta taxativa en este sentido, y a proceder por aproximación a una respuesta más bien genérica en un plano no económico inmediato, sino más bien de orden político e intelectual. En su compendio de historia de la Revolución francesa, Mathiez, oponiéndose a la historia vulgar tradicional, afirma que hacia el 1789 la situación económica era más bien buena en el día a día, por lo que no se puede decir que la ruptura del equilibrio existente se debiera a una crisis de depauperación. Naturalmente es necesario hacer la siguiente distinción: el Estado era víctima de una gravísima crisis financiera y la cuestión se planteaba del modo siguiente, ¿cuál de los tres estados debía hacer sacrificios para recuperar las finanzas estatales y reales? Aunque la situación de la burguesía era próspera, sin lugar a dudas la situación de las clases artesanales y obreras no era buena, especialmente la de los campesino siervos de la gleba sujetos a hostigamientos y gravámenes de carácter feudal. En todo caso la ruptura del equilibrio no ocurrió a causa del empobrecimiento del grupo social que tenía interés en romper el equilibrio, y de hecho lo rompió, sino que vino por un conflicto de carácter superior, por «prestigio» de grupo, en un cierto sentido, por exaltación del sentimiento de independencia del propio grupo, etcétera. La cuestión particular del malestar o bienestar como causa de ruptura esencial en el equilibrio histórico es un aspecto parcial de la cuestión de las «relaciones de fuerzas» en varios niveles. Puede sobrevenir la ruptura porque una situación de bienestar está en peligro o porque el malestar es insoportable y no se ve en la vieja sociedad ninguna fuerza que sea capaz de mitigarlo. Estos elementos pertenecen a las «fluctuaciones ocasionales» de las situaciones, la relación social de fuerzas se convierte en relación política de fuerzas para culminar en la relación militar decisiva. Si falta este proceso de desarrollo en la relación de fuerzas, la situación permanece inmóvil y pueden llegarse a varias conclusiones: la victoria de la vieja sociedad, que se asegura un período de «respiro» destruyendo físicamente la élite adversaria y aterrorizando a sus apoyos, o incluso la destrucción recíproca de las fuerzas en conflicto con la instauración de la paz de los cementerios bajo la custodia de un centinela extranjero.

Unida a esta idea general está la cuestión del llamado «economicismo», que asume diferentes formas y tiene diferentes manifestaciones concretas. Se incluye en la categoría de economicismo tanto el movimiento teórico del libre comercio como el sindicalismo teórico. El significado de estas dos tendencias es completamente diferente. El primero es propio de un grupo dominante, el segundo de un grupo subalterno. En el primer supuesto se especula inconscientemente (por un error teórico del que no es difícil identificar el sofisma) sobre la distinción entre sociedad política y sociedad civil, se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y la sociedad política no debe intervenir en su regularización. Esta distinción es puramente metodológica y no orgánica, en la vida histórica concreta sociedad política y sociedad civil son un único elemento. El liberalismo, además, debe introducirse mediante la ley, por intervención del poder político, es un acto de voluntad, no la expresión espontánea, automática del hecho económico. El supuesto del sindicalismo teórico es diferente, en cuanto se refiere a un agrupamiento subalterno, al cual con esta teoría se le impide convertirse en dominante, y salir de la fase económicocorporativa para elevarse a la fase de hegemonía político-intelectual en la sociedad civil y convertirse en dominante en la sociedad política. En el supuesto del liberalismo teórico se observa el caso de una fracción del grupo dominante que pretende modificar la sociedad política, que quiere reformar la legislación existente en política comercial e indirectamente industrial (es innegable que el proteccionismo, especialmente en los países de mercado pobre y limitado, restringe, al menos parcialmente, la libertad de iniciativas industriales y favorece morbosamente el nacimiento de los monopolios); la cuestión es de rotación en el poder gubernativo de una facción en lugar de otra del agrupamiento dominante, no de fundación y organización de una nueva sociedad política y mucho menos de un nuevo tipo de sociedad civil.

En el caso del sindicalismo teórico el asunto es más complejo. Es innegable que la independencia y la autonomía del grupo subalterno que este sindicalismo expresa está, sin embargo, sacrificada a la hegemonía intelectual del grupo dominante, pues el sindicalismo teórico es un aspecto del liberalismo económico justificado con algunas afirmaciones del materialismo histórico. ¿Por qué y cómo ocurre este «sacrificio»? Porque se excluye la transformación del grupo subordinado en dominante, o no se plantea en absoluto el problema (fabianismo28, De Man29, parte notable del laborismo), o se plantea de forma incongruente e ineficaz (socialdemocracia), o se afirma el salto inmediato del régimen de agrupamientos al de perfecta igualdad (sindicalismo teórico en sentido estricto). Es cuanto menos extraño el posicionamiento del economicismo

respecto a la voluntad, la acción y la iniciativa política, como si estas no fueran expresiones de la economía, incluso expresiones eficientes de la economía, igual de extraño que establecer concretamente la cuestión de la hegemonía y que se interprete como factor que subordina el grupo hegemónico. Evidentemente el hecho de la hegemonía presupone que se tengan en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los que se ejercerá la hegemonía, que se establezca cierto equilibrio, es decir que el grupo hegemónico haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero que estos sacrificios no se apliquen a lo esencial. La hegemonía es política, pero especialmente económica. Tiene su base material en la función decisiva que el grupo hegemónico ejerce sobre el núcleo decisivo de la actividad económica.

El economicismo se presenta bajo muchas otras formas, además del liberalismo y de sindicalismo teórico. Pertenecen al economicismo todas las formas de abstención electoral (por ejemplo, la abstención de los clérigos italianos desde el 1870 al 1919, cada vez más marginal desde el 1900 hasta desaparecer totalmente), fenómeno con muchas variantes, en el sentido de que se puede ser semi-abstencionista, un cuarto, etcétera. El economicismo no es siempre contrario a la acción (política) y al partido político, pero se considera como organismo educativo de tipo sindical. La llamada «intransigencia» es una forma de economicismo: de ahí la fórmula «cuanto peor, mejor», etcétera.

Otro punto de referencia para comprender las relaciones entre estructura y superestructura lo encontramos en Miseria de la Filosofía, donde se señala que una fase importante en el desarrollo de un agrupamiento social nacido en el terreno de la industria es aquella en la que los miembros individuales de una organización económico-corporativa no luchan solo por sus intereses económicos corporativos, sino por la organización misma (ver concretamente la tesis contenida en Miseria de la Filosofía, que incluye afirmaciones esenciales sobre la relación de la estructura y de la superestructura y sobre el concepto de dialéctica propio del materialismo histórico. Desde el punto de vista teórico, Miseria de la Filosofía, se puede considerar en parte como la aplicación y el desarrollo de las Tesis sobre Feuerbach, mientras que La Sagrada Familia es una fase intermedia todavía indiferenciada, como se observa en los pasajes referidos a Proudhon, y en especial al materialismo francés. Por el resto, los textos sobre el materialismo francés son más un apunte sobre historia de la cultura, que un texto teórico, como a menudo se los suele encasillar. Como «historia de la cultura» son admirables y definitivos). Conviene recordar la afirmación de Engels en la que dice que la economía es «en último análisis» el motor de la

historia (en las dos cartas sobre el materialismo histórico publicadas también en italiano), directamente unido al famoso texto del prefacio a la Crítica de la economía política donde se afirma que los hombres «toman consciencia» del conflicto entre forma y contenido del aparato productivo en el terreno de las ideologías. Es necesario recordar esta articulación a propósito de las tesis esbozadas en diversas notas esparcidas en varios cuadernos, en las que se constata que en el periodo moderno de la historia el materialismo histórico está más extendido de lo que parece. Sin embargo se presenta bajo el aspecto de «economicismo histórico» (el nuevo nombre usado por Loria30 para indicar sus nebulosas concepciones, desde este punto de vista es exacto y se puede decir que el materialismo histórico, que yo creo más difundido de lo que se asume, es de interpretación loriana y no es el original marxista). Esta interpretación está unida al error en el método, indicado más arriba, de no distinguir en el análisis de las situaciones económicas y de las estructuras sociales lo que es «relativamente permanente» de lo que es una «fluctuación ocasional»; distinción que dentro de ciertos límites corresponde a la de Estado y Gobierno, de estrategia y táctica. Aspectos parciales del «economicismo histórico» son:

1) la doctrina que reduce el desarrollo histórico a los cambios en los instrumentos técnicos, mientras Marx habla siempre de «fuerzas materiales de producción» en general, y dentro de estas fuerzas incluye también la «fuerza física» de los hombres (Loria ha hecho una exposición brillantísima de esta doctrina en el artículo sobre la influencia social del avión en la Rassegna contemporánea del 191231);

2) la doctrina que supedita de modo inmediato el desarrollo económico e histórico en el cambio de uno de los factores importantes de la producción, por ejemplo debido a la introducción de un nuevo combustible que traiga consigo la aplicación de nuevos métodos, en la construcción y puesta en marcha, de los instrumentos mecánicos (por ejemplo el petróleo: cfr. a esta cuestión el artículo sobre el petróleo de Antonio Laviosa en la Nuova Antologia de 1929 que muestra los cambios en la construcción de los medios de transporte, y en especial de instrumentos militares, a causa de la difusión del petróleo y de la gasolina. Aunque extrae conclusiones exageradas, habla de una era del petróleo en contraste con una era del carbón, etcétera. Alguien habrá escrito lo mismo para la electricidad, etcétera. Ahora bien, aunque estos descubrimientos de nuevos combustibles y de nuevas energías motrices tienen importancia histórica, porque pueden cambiar la estructura relativa de las naciones, no son aspectos fundamentales del movimiento histórico). A menudo sucede que se combate el

economicismo histórico creyendo combatir el materialismo histórico. Este es el caso, por ejemplo, de un artículo del Avenir de París del 10 de octubre de 1930, citado en la Rassegna settimanale della stampa estera del 21 de octubre de 1930, páginas 2302-4:

«Se dice desde hace mucho tiempo, pero sobre todo desde la posguerra, que las cuestiones de interés dominan a los pueblos y hacen avanzar al mundo. Son los marxistas los que han inventado esta tesis bajo el nombre, un poco doctrinario, de "materialismo histórico". En el marxismo puro, los hombres considerados en masa no obedecen a las pasiones, si no a la necesidad económica. La política es una pasión. La patria es una pasión. Estas dos ideas implacables no tienen en la historia más que una función de apariencia, porque en realidad la vida de los pueblos, en el curso de los siglos, se explica por una interacción siempre cambiante y renovada de causas de orden material. La economía lo es todo. Muchos filósofos y economistas «burgueses» han adoptado este estribillo como suyo. Asumen cierto aire de suficiencia para explicarnos por medio del trigo, del petróleo o del caucho, la gran política internacional. Se las ingenian para demostrar que toda la diplomacia la gobiernan cuestiones de aranceles aduaneros y de precios de coste. Estas explicaciones están en auge. Tienen una frágil apariencia científica y proceden de una especie de escepticismo superior que querría pasar por elegancia suprema. ¿La pasión en política exterior? ¿El sentimiento en asuntos nacionales? ¡Vamos! Esas cosas son buenas para la gente común. Los grandes espíritus, los iniciados saben que el haber y el deber lo dominan todo. Ahora bien, esta es una pseudoverdad absoluta. Es completamente falso que los pueblos no se dejen guiar más que por consideraciones de intereses, y es completamente cierto que los mismos obedecen más que nunca al sentimiento. El materialismo histórico es una soberana tontería. Las naciones obedecen sobre todo a las consideraciones dictadas por un deseo y una fe ardiente de prestigio. Quién no comprende esto no comprende nada».

La continuación del artículo (titulado La manía del prestigio) ilustra que, tanto la política alemana como la italiana, actuarían por «prestigio» y no por intereses materiales. El fragmento es interesante y habría que analizarlo minuciosamente en caso de compilación en un ensayo; el artículo está en contra del «economicismo histórico» exagerado, de tipo loriano. El autor no conoce la filosofía moderna y no entiende, por otra parte, que las «pasiones» son, en realidad, actos económicos.

Al degenerar en economicismo histórico, el materialismo histórico pierde gran parte de su expansión cultural entre las personas inteligentes, aunque la gana entre los intelectuales vagos, entre aquellos que quieren presentarse siempre como brillantísimos, etcétera. Eso, como escribe Engels, hace que muchos crean que pueden obtener, a bajo coste y sin ningún esfuerzo, toda la historia y toda la sabiduría política en un instante. Aunque han olvidado que la tesis de Marx –que los hombres adquieren conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías– tiene un valor orgánico, es una tesis gnoseológica y no psicológica o moral, se ha creado la forma mentis de considerar la política, y por tanto toda la historia como un marché de dupes32, un juego de ilusionistas y de prestidigitadores. Toda la actividad cultural se ha reducido a «desvelar» trucos, a suscitar escándalos, a controlar los bolsillos de los hombres políticos. Por supuesto, los errores de interpretación han sido tal vez torpes y han repercutido negativamente sobre el prestigio de la doctrina originaria. Por ello es necesario combatir el economicismo no solo en la teoría historiográfica, sino también en la teoría y en la práctica política. En este caso la reacción debe conducirse al terreno del concepto de hegemonía, así como se ha conducido prácticamente en el desarrollo de partido político y en el desarrollo práctico de la vida de determinados partidos políticos.

Se podría llevar a cabo una investigación histórica (sobre los juicios emitidos) acerca del desarrollo de ciertos movimientos políticos, tomando como arquetipo el llamado boulangismo (desde el 1886 al 1890 aproximadamente), e incluso el golpe de estado del 2 de diciembre de Napoleón III. Se puede calificar el razonamiento estereotipado del economicismo de simplista: ¿a quién beneficia inmediatamente?, a una cierta facción del grupo dominante, que para no equivocarse se identifica con la facción que evidentemente tiene una función progresista según una teoría general. Como juicio histórico es casi infalible, pues si tal movimiento político alcanza el poder, la facción progresista del agrupamiento dominante en último análisis acabará por controlarlo, y hará de él un instrumento que usará en beneficio propio el aparato estatal. Digo «casi» infalible justamente, porque la interpretación es (solo) una hipótesis histórica posible, y quizá probable, que en el juicio político asume, sin embargo, un tinte de moralina. En esto consiste el error teórico y práctico. Cuando se forma un movimiento tal, el análisis debería conducirse según esta evolución:

1) contenido social del movimiento

2) reivindicaciones que los dirigentes exigen y que hallan consenso en

determinados estratos sociales

3) las exigencias objetivas que tales reivindicaciones reflejan

4) examen de la conformidad de los medios adoptados al fin propuesto, y

5) solo como análisis final, y presentado de manera política y no como moralina, exposición de la hipótesis que tal movimiento se desnaturalizará necesariamente y servirá a otros fines de los que la multitud cree seguir.

No obstante, esta hipótesis se afirma preventivamente, cuando ningún elemento concreto (me refiero a uno que aparezca como tal con evidencia, y no mediante un análisis «científico» [esotérico]) existe todavía para respaldarla, así que aparece como una acusación moral de hipocresía y de mala fe, etcétera, o de ingenuidad y de estupidez. La política se convierte en una serie de acciones personales. Naturalmente hasta que estos movimientos no han alcanzado el poder, se puede pensar que van a fracasar y algunos de hecho lo han hecho (el boulangismo mismo – Valois-Gayda): la investigación entonces debe dirigirse al estudio de los elementos de fuerza y de los elementos de debilidad que contienen en su interior. La hipótesis «economicista» señala un elemento de fuerza, la disponibilidad de una cierta ayuda financiera directa o indirecta (un periódico que apoye el movimiento es una ayuda financiera indirecta), y no más. Demasiado poco. La investigación entonces, como he dicho, debe hacerse en la esfera del concepto de hegemonía.

Este concepto, dada la afirmación previa, y teniendo en cuenta lo que afirma Marx según la que los hombres toman conciencia de los conflictos económicos en el terreno de las ideologías, tiene un valor gnoseológico y no psicológico o moral, tendría también por lo tanto un valor gnoseológico. Es necesario considerar esta valoración como el máximo aporte de Illich a la filosofía marxista, al materialismo histórico, un aporte original y de creación. Desde este punto de vista Illich habría contribuido al progreso del marxismo, no solo en la teoría política y económica, sino también en la filosofía (es decir al haber hecho progresar la doctrina política habría hecho progresar también la filosofía).

26 Gaetano Salvemini (1873-1957). Historiador, político y antifascista italiano.

27 Albert Mathiez (1874-1932). Fue un historiador francés, especialista en la Revolución Francesa.

28 Movimiento socialista británico cuyo propósito es avanzar en la aplicación de los principios del socialismo mediante reformas graduales.

29 Henri de Man (1885-1953). Fue un político y teórico socialista.

30 Achille Loria (1857-1943). Economista italiano.

31 Los estudiosos afirman que el artículo es del 1910.

32 Engaño.

ESTRUCTURA

Y SUPERESTRUCTURA

CUADERNO 7, ENTRADA 24

Economía e ideología. La pretensión (expuesta como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la ideología y de la política como una expresión inmediata de la estructura, debe combatirse teóricamente como un infantilismo primitivo, o de forma práctica con el testimonio auténtico del Marx escritor de obras políticas e históricas concretas. Para este cometido son especialmente importantes el 18 Brumario y los escritos sobre la Cuestión Oriental, pero también otros (Revolución y contrarrevolución en Alemania; La guerra civil en Francia y otros escritos menores). Un análisis de estas obras permite fijar mejor la metodología histórica marxista, integrando, iluminando e interpretando las afirmaciones teóricas diseminadas en todas las obras. Se podrá comprobar cuántas cautelas reales introduce Marx en sus investigaciones concretas, cautelas que no podían encontrarse lugar en las obras generales (solo podrían encontrar lugar en una exposición metódica y sistemática del estilo de Bernheim33. El libro de Bernheim se podrá emplear como «modelo» de manual escolástico o Ensayo Popular del materialismo histórico, en el que además del método filológico y erudito –al que por programa se atiene Bernheim, si bien de forma implícita en su tratamiento de la concepción del mundo– debería tratarse explícitamente la concepción marxista de la historia). Entre estas cautelas se podrían enumerar las siguientes:

1) La dificultad de identificar una y otra vez, de forma estática (como una fotografía fija), la estructura. La política, de hecho, es el reflejo de las tendencias de desarrollo de la estructura, tendencias que no significan necesariamente que deban hacerse realidad. Una fase estructural se puede estudiar y analizar concretamente solo después de que haya finalizado todo su proceso de desarrollo, no durante el proceso mismo, sino mediante hipótesis y declarando explícitamente que se trata de hipótesis.

2) De punto uno se deduce que un determinado acto político puede ser un error de cálculo por parte de los dirigentes de las clases dominantes. Error que el desarrollo histórico, a través de las «crisis» parlamentarias gubernamentales de las clases dirigentes, corrige y supera: el materialismo histórico mecánico no considera la posibilidad del error, sino que asume cada acto político como

inmediatamente determinado por la estructura, es decir, como el reflejo de una real y permanente (en el sentido de adquirida) modificación de la estructura. El fundamento del «error» es complejo de analizar; puede tratarse de un error de cálculo por un impulso individual, o incluso la manifestación de tentativas de determinados grupos o grupúsculos de asumir la hegemonía en el interior del agrupamiento dirigente, tentativas que pueden fracasar.

3) No se tiene la suficiente consideración al hecho de que muchos actos políticos son debidos a necesidades internas de carácter organizativo, es decir vinculadas a la necesidad de dar una coherencia a un partido, a un grupo, a una sociedad. Esto parece claro en la historia por ejemplo de la Iglesia católica. Si de cada lucha ideológica interna de la Iglesia se tratáramos de encontrar la explicación inmediata, primaria, en la estructura, lo tendríamos difícil. Se han escrito numerosas novelas político-económicas por esta razón. Es evidente, no obstante que la mayor parte de estas discusiones se enlazan con necesidades sectarias, de organización. En la discusión entre Roma y Bizancio sobre la profesión del Espíritu Santo, sería ridículo buscar en la estructura del oriente europeo la afirmación de que el Espíritu Santo procede solo del Padre y en la de occidente la afirmación de que procede del Padre y del Hijo. Las dos iglesias, cuya existencia (y cuyo conflicto) son dependiente de la estructura y de toda la historia, han introducido las cuestiones que son principio de distinción y de cohesión interna para cada una, pero podría haber sucedido que cada una hubiese afirmado lo que, sin embargo, ha afirmado la otra: el principio de distinción y de conflicto, se habría mantenido de todas formas, y ahí radica el problema, es la distinción y el conflicto, lo que constituye el problema histórico, no la bandera casual de cada una de las partes.

El «asterisco» que escribe folletines ideológicos en los Problemi del Lavoro (y que debe ser el infame Franz Weiss) en su divertido cuento infantil Il dumpling ruso e il suo significato storico34, hablando precisamente de estas controversias de los primeros tiempos de la cristiandad, afirma que están determinadas por las condiciones materiales inmediatas del tiempo, y que si no somos capaces de identificar esta determinación inmediata es porque los hechos nos son lejanos o por debilidad intelectual. Es una posición cómoda, pero irrelevante científicamente. De hecho, cada fase histórica real deja huellas tras de sí en las fases sucesivas que se convierten, en cierto manera, en la mejor documentación. El proceso de desarrollo histórico es una unidad en el tiempo, por lo que el presente contiene todo el pasado, y del pasado se extrae en el presente todo lo que es «esencial», sin rastros de un «incognoscible», que sería la verdadera

«esencia». Lo que se ha «perdido», lo que no se ha manifestado dialécticamente en el proceso histórico, era de por sí irrelevante, «escoria» casual y contingente, crónica y no historia, episodio superficial, en última instancia insignificante.

33 Ernst Bernheim (1850-1942). Fue un historiador alemán, famoso por sus trabajos sobre el método histórico.

34 I problemi del lavoro, de 1 de enero de 1931.

ESTRUCTURA Y SUPERESTRUCTURA

CUADERNO 8, ENTRADA 182

La estructura y las superestructuras forman un «bloque histórico», es decir un conjunto complejo y contradictorio. Las superestructuras son el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción. De ello se deduce que solo un sistema de ideologías totalitarias refleja racionalmente la contradicción de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para la inversión de la praxis. Si se forma un grupo social cien por cien homogéneo para la ideología, esto significa que existen, al cien por cien, las premisas para este vuelco. Es decir que lo «racional» es real efectiva y actualmente. El razonamiento se basa en la necesaria reciprocidad entre estructura y superestructuras (reciprocidad que es precisamente el proceso dialéctico real).

IDEOLOGÍAS

CUADERNO 7, ENTRADA 19

Un elemento erróneo en la consideración del valor de la ideología creo que se debe al hecho (que, por otra parte, no es casual) de que se le da el nombre de ideología tanto a la superestructura necesaria de una determinada estructura, como a las invenciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido deteriorado de la palabra se ha extendido, lo que ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología. El proceso de este error se puede reconstruir con facilidad:

1) Se identifica la ideología como algo diferenciado de la estructura, y se afirma que las ideologías no cambian la estructura sino al revés:

2) Se afirma que una determinada solución política es «ideológica», es decir que es insuficiente para modificar la estructura, y si se cree que puede cambiarla se la considera inútil, estúpida, etcétera:

3) Se pasa a afirmar que toda ideología es «pura» apariencia, inútil, estúpida, etcétera.

Es necesario por lo tanto distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, que son necesarias para una cierta estructura, e ideologías arbitrarias, racionales, «intencionales». En la medida en que estas son históricamente necesarias tienen una validez «psicológica», «organizan» las masas humanas, forman el terreno en el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etcétera. En la medida en que son «arbitrarias» no crean más que «movimientos» individuales, polémicas, etcétera; (no son, tampoco, completamente inútiles, dado que son como el error que se contrapone a la verdad y la afirma).

INTELECTUALES

LOS INTELECTUALES

CUADERNO 8, ENTRADA 187

No solo en la concepción de la ciencia política, sino en toda la concepción de la vida cultural y espiritual, ha tenido una enorme importancia la posición que asignó Hegel a los intelectuales, y debe estudiarse con detenimiento. Con Hegel se comienza a razonar no según las castas o los «estados» sino justamente en función del «Estado», cuya «aristocracia» son justamente los intelectuales. La concepción «patrimonial» del Estado (que es el modo de pensar de las «castas») es inmediatamente la concepción que Hegel debe destruir (polémicas despectivas y sarcásticas contra Ludwig von Haller35). Sin esta «valorización» de los intelectuales por parte de Hegel no se comprende nada (históricamente) del idealismo moderno y de sus raíces sociales.

35 Karl Ludwig von Haller (1768-1854). Fue un jurista y escritor suizo.

LOS INTELECTUALES.

ORGANIZACIÓN DE LA VIDA CULTURAL

CUADERNO 8, ENTRADA 188

Estudiar la historia de la formación y actividades de la Società Italiana per il progresso della Scienza. Habrá que estudiar también la historia de la «Asociación británica» que ha sido el prototipo para esta clase de organizaciones privadas. La característica más fecunda de la Società Italiana consiste en que aúna a todos los «amigos de la ciencia», clérigos y laicos, por así decir, especialistas y «diletantes». Esta asociación es el tipo embrionario de organismo que he bosquejado en otras notas, y en él deberían confluir y afianzarse el trabajo de las academias y de las universidades y vincularse con las necesidades de cultura científica de las masas nacionales-populares, reuniendo teoría y práctica, trabajo intelectual e industrial, y en la que podría encontrar sus raíces la Escuela Unitaria.

Lo mismo podría decirse del Touring Club, que es esencialmente una gran asociación de amigos de la geografía y de los viajes, en cuanto se incorporan en determinadas actividades deportivas (turismo = geografía + deporte). Es decir la forma más popular y diletante del amor por la geografía y por las ciencias afines (geología, mineralogía, botánica, espeleología, cristalografía, etcétera): ¿por qué por lo tanto el Touring Club no debería conectarse orgánicamente con los institutos de geografía y con las sociedades geográficas? Se presenta el problema internacional: el Touring tiene un cuadro esencialmente nacional, mientras las sociedades geográficas se ocupan de todo el mundo geográfico. Conexión del turismo con las sociedades deportivas, con el alpinismo, piragüismo, etcétera. Excursionismo en general: conexión con las artes figurativas y con la historia del arte en general. En realidad, podrían conectarse con todas las actividades prácticas, si las excursiones nacionales e internacionales se vincularan con períodos vacacionales (premio) del trabajo industrial y agrícola.

SIN TÍTULO

CUADERNO 12, ENTRADA 1

¿Son los intelectuales un grupo social autónomo e independiente, o cada grupo social tiene su propia categoría especializada de intelectuales? El problema es complejo por las varias formas que hasta ahora ha asumido el proceso histórico de formación de las diferentes categorías intelectuales. Las más importantes de estas formas son las siguientes:

1) Cada grupo social, al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea conjunta y orgánicamente, uno o más grupos de intelectuales que dan homogeneidad y crean conciencia de las propias funciones no solo en el campo económico, sino también en el social y político. El empresario capitalista crea consigo al técnico industrial, al experto en economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho, etcétera. Es necesario señalar que el empresario representa una elaboración social superior, característica ya de una cierta capacidad dirigente y técnica (es decir intelectual). Debe tener cierta capacidad técnica, tanto en la esfera delimitada de su actividad y de sus iniciativas, como en otras esferas, al menos en las más cercanas a la producción económica (debe ser un organizador de masas de hombres, debe generar «confianza» en los inversores de su empresa, en los compradores de sus mercancía, etcétera). Si bien no todos los empresarios, al menos una élite debe tener capacidad organizativa de la sociedad en general, en todo su complejo organismo de servicios, hasta el organismo estatal, por la necesidad de crear las condiciones más favorables para la expansión de su propia clase; o al menos tener la capacidad de escoger a los «empleados» (trabajadores especializados) a los que confiar está actividad organizativa de las relaciones generales externas a la empresa. Se puede observar como los intelectuales «orgánicos», que cada nueva clase trae consigo y elabora en su desarrollo progresivo, son, por lo general, «especializaciones» de aspectos parciales de la actividad originaria, un tipo social inédito que la nueva clase ha puesto de relieve. (Incluso los señores feudales poseían una particular capacidad técnica, la militar, y es justo en el momento en que la aristocracia pierde el monopolio de la capacidad técnico-militar cuando empieza la crisis del feudalismo. Pero la formación de los intelectuales en el mundo feudal y en el precedente mundo

clásico es una cuestión que hay que examinar por separado: esta formación y elaboración sigue vías y modos que es necesario estudiar concretamente. La masa de los campesinos, a pesar de que desarrolla una función esencial en el mundo de la producción, no elabora intelectuales «orgánicos» propios y no «asimila» ningún grupo de intelectuales «tradicionales», al contrario, otros grupos sociales usurpan muchos de sus intelectuales, observamos, por lo tanto, que gran parte de los intelectuales son de origen campesino).

2) Cada grupo social «esencial» emerge en la historia de la precedente estructura económica. Como representante del desarrollo (de esta estructura), ha encontrado, al menos en la historia que se ha desarrollado hasta ahora, categorías sociales preexistentes que surgían como representación de una continuidad histórica que no se vio interrumpida ni siquiera por los más complicados y radicales cambios de las formas sociales y políticas. La más típica de estas categorías intelectuales es la de los eclesiásticos, monopolizadores durante mucho tiempo (por una entera fase histórica que además se caracteriza en parte por este monopolio) de algunos servicios importantes: la ideología religiosa impregna la filosofía y la ciencia de la época, por medio de la escuela, la instrucción, la moral, la justicia, la beneficencia, la asistencia, etcétera. La categoría de los eclesiásticos se puede considerar la categoría intelectual orgánicamente unida a la aristocracia territorial. Se la equiparaba jurídicamente a la aristocracia, con la que se dividía el ejercicio de la propiedad feudal de la tierra y el uso de los privilegios estatales ligados a la propiedad. El monopolio de las superestructuras por parte de los eclesiásticos (de aquí ha surgido la acepción general de «intelectual» –o «especialista»– en referencia a clérigo, en muchas lenguas de origen latina o fuertemente influenciadas por el latín, a través de las misas, con su correlativo «laico» con el sentido de profano –o no especialista) no se ha ejercido sin resistencias y limitaciones, razón por la que surgieron otras categorías en diversas formas (investigar y estudiar concretamente), favorecidas y acrecentadas por el poder central del monarca, hasta llegar al absolutismo. Se forma de este modo la aristocracia de la toga, con sus propios privilegios; un grupo de administradores, etcétera, científicos, teóricos, filósofos no eclesiásticos, etcétera.

Dado que estas categorías de intelectuales tradicionales sienten con «conciencia de grupo» su ininterrumpida continuidad histórica y su «cualificación», se sitúan a sí mismos como autónomos e independientes del grupo social dominante; este auto posicionamiento no carece de consecuencias en el campo ideológico y político, efectos de gran envergadura (toda la filosofía idealista se puede vincular

fácilmente con esta posición asumida por el complejo social de los intelectuales, y se puede definir la expresión de esta utopía social por la que los intelectuales se creen «independientes», autónomos, revestidos de caracteres propios, etcétera. Sin embargo, hay que señalar que si el papa y la alta jerarquía de la Iglesia se creen más unidos a Cristo y a los apóstoles que a los senadores Agnelli y Benni, no sucede lo mismo con Gentile y Croce, por ejemplo. Croce, especialmente, se siente fuertemente unido a Aristóteles y Platón, pero no oculta, al contrario, estar vinculado con los senadores Agnelli y Benni y en ello se encuentra el carácter aventajado de la filosofía de Croce).

(Esta investigación sobre la historia de los intelectuales no será de carácter «sociológico», pero originará una serie de ensayos sobre la «historia de la cultura» [Kulturgeschichte] y la historia de la ciencia política. Sin embargo, será difícil evitar algunas formas esquemáticas y abstractas que recuerdan a la «sociología»; por tanto, será preciso hallar la forma literaria adecuada para que la exposición no sea «sociológica». La primera parte de la investigación podría ser una crítica metódica a las obras ya existentes sobre los intelectuales, que son, casi todas, de carácter sociológico. Recopilar la bibliografía sobre el tema es por tanto indispensable).

¿Cuáles son los límites «superiores» de la acepción «intelectual»? ¿Se puede buscar un criterio unitario para caracterizar unánimemente todas las diversas y dispares actividades intelectuales, y al mismo tiempo distinguirlas, de modo esencial, de las actividades de otros grupos sociales? El error metodológico más extendido consiste en buscar este criterio de distinción en la actividad intelectual intrínseca y no en el conjunto del sistema de relaciones sociales. El trabajador o proletario, por ejemplo, no está específicamente caracterizado por el trabajo manual o instrumental (no existe el trabajo puramente físico, e incluso la expresión de Taylor «gorila amaestrado» es una metáfora para indicar un límite, en cualquier trabajo físico, incluso el más mecánico y degradado, existe un mínimo de cualificación técnica, es decir un mínimo de actividad intelectual creadora), sino por la realización de este trabajo en determinadas condiciones y relaciones sociales. Se ha señalado ya que el empresario, por su misma función, debe poseer, en alguna medida, un cierto número de cualidades de carácter intelectual. Si bien su figura social no está determinada por estas cualidades, sino por las relaciones sociales que caracterizan la posición del empresario en la industria.

Todos los hombres son intelectuales, pero no todos los hombres tienen en la

sociedad la función de intelectual (si uno fríe dos huevos o cose un roto, no por ello se dirá que es cocinero o sastre). Históricamente se forman categorías especializadas para el ejercicio de las funciones intelectuales. Se forman y articulan para todos los grupos sociales, pero, en especial, en conexión con los grupos sociales más importantes, y se crean elaboraciones más amplias y complejas en conjunción con el grupo social dominante. Una de las características más relevantes de todo grupo que tiende hacia el dominio, es su lucha por la asimilación y conquista «ideológica» de los intelectuales tradicionales. Asimilación y conquista que es más rápida y eficaz cuando el grupo dado elabora simultáneamente a los propios intelectuales orgánicos. El enorme desarrollo llevado a cabo por la actividad de la organización escolástica (en sentido amplio) en las sociedades surgidas del mundo medieval, indica la importancia que han asumido en el mundo moderno las categorías y las funciones intelectuales. A la vez que se ha tratado de profundizar y expandir la «intelectualidad» en cada individuo, se ha intentado también multiplicar las especializaciones y perfeccionarlas. Esto surge desde las instituciones escolares de grado diverso, hasta los organismos que promueven la llamada «alta cultura», en cada campo de la ciencia y de la técnica. (La escuela es el instrumento desde el que se elaboran intelectuales de varios grados. La complejidad de las funciones intelectuales en los diferentes estados se puede medir objetivamente por la cantidad de escuelas especializadas y su jerarquización: cuanto más extensa es el «área» escolástica y cuanto más numerosos los «grados» «verticales» de la escuela, tanto más complejo es el mundo cultural, la civilización de un determinado Estado. Lo podemos comparar con la esfera de la técnica industrial: la industrialización de un país se mide por su equipamiento para la construcción de máquinas capaces de construir otras máquinas, y en la fabricación de instrumentos que sean cada vez más ajustados a dicha función, etcétera. El país que mejor equipado en la construcción de instrumentos para los laboratorios experimentales y en la construcción de herramientas para probar estos instrumentos, podemos afirmar que es el más complejo en el campo técnico-industrial, el más civilizado, etcétera. Sucede igual en la formación de los intelectuales y en las escuelas dedicadas a esta formación. Escuelas e institutos de alta cultura son equiparables). (Además en este campo la cantidad no puede separarse de la calidad. A la más perfeccionada especialización técnico-cultural no puede sino corresponder la mayor extensión posible en la difusión de la enseñanza primaria y la mayor preocupación por expandir los grados intermedios al mayor número posible de personas. Naturalmente, esta necesidad de crear la mayor base posible para la selección y la elaboración de las más altas cualificaciones intelectuales –por tanto, de proporcionar a la cultura y

a la técnica superior una estructura democrática– no es una situación que carezca de inconvenientes; se crea la posibilidad de vastas crisis de desocupación de los estratos medios intelectuales, como de hecho sucede en todas las sociedades modernas).

Hay que tener en cuenta que desarrollo de grupos de intelectuales en la realidad concreta no se produce en un terreno democrático abstracto, sino según procesos históricos tradicionales muy concretos. Se forman grupos que tradicionalmente «producen» intelectuales, y son los mismos que habitualmente están especializados en el «ahorro», es decir, la pequeña y media burguesía terrateniente y algunos estratos de la pequeña y media burguesía ciudadana. La diferente distribución de los diversos tipos de escuela (clásicas y profesionales) en el terreno «económico» y las diversas aspiraciones de las varias categorías de estas clases antes mencionadas, determinan o dan forma a la producción de las diversas ramas de especialización intelectual. En Italia la burguesía rural produce especialmente funcionarios estatales y profesionales liberales, mientras que la burguesía ciudadana produce técnicos para la industria: por ello la Italia septentrional produce esencialmente técnicos y la Italia meridional esencialmente funcionarios y profesionales liberales.

La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es inmediata, como sucede para los grupos sociales fundamentales, sino «arbitrada», en diverso grado, por el conjunto del tejido social, por el entramado de la superestructura, de la que precisamente los intelectuales son los «funcionarios». Se podría medir la «organización» de los diferentes estratos intelectuales, su conexión más o menos estrecha con un grupo social fundamental, estableciendo una gradación de las funciones y las superestructuras desde abajo a arriba (desde la base estructural hasta arriba). Se pueden, por ahora, fijar dos grandes «planos» superestructurales; el que podemos llamar «sociedad civil», es decir el conjunto de organismos vulgarmente llamados «privados» y que corresponden a las funciones de hegemonía que el grupo dominante ejercita sobre toda la sociedad; y el de la «sociedad política o Estado», que ejerce el «dominio directo» o mando, que se expresa mediante el Estado y el gobierno «jurídico». Precisamente estas funciones son organizativas y están conectadas. Los intelectuales son los «empleados» del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, es decir:

1) Del consenso «espontáneo» otorgado por las grandes masas de la población a la dirección que se ha fijado a la vida social por el grupo fundamental

dominante, consenso que nace «históricamente» del prestigio (y por lo tanto de la confianza) obtenido por el grupo dominante por su función y lugar en el mundo de la producción.

2) Del aparato de coerción estatal que asegura «legalmente» la disciplina de los grupos que no «consienten» ni activa ni pasivamente. Dicho aparato se constituye para el conjunto de la sociedad, en previsión de los momentos de crisis de mando, y de dirección, cuando el consenso espontáneo disminuye. Este enfoque del problema da como resultado una mayor extensión del concepto de intelectual, solo así es posible alcanzar una aproximación concreta a la realidad. Este modo de plantear la cuestión choca contra los preconceptos de casta. La propia función organizativa de la hegemonía social y del dominio estatal da lugar a una cierta división del trabajo, y por lo tanto a una gradación de cualificaciones, en algunas de las cuales ya no hay ninguna atribución directiva u organizativa. En el aparato de dirección social y estatal existen toda una serie de empleos de carácter manual e instrumental (de orden y no de concepto, de agente y no de oficial o funcionario, etcétera), pero evidentemente es necesario hacer esta distinción, así como serán necesarias algunas más. De hecho la actividad intelectual se debe diferenciar en grados incluso desde el punto de vista intrínseco, grados que en los momentos de extrema oposición proporcionan una verdadera y adecuada diferencia cualitativa: en el peldaño más alto habrán de situarse los creadores de las ciencias, de la filosofía, del arte, etcétera; en el más bajo los más humildes «administradores» y divulgadores de la riqueza intelectual ya existente, tradicional y acumulada. La institución militar nos ofrece un modelo de estas gradaciones: oficiales subalternos, oficiales superiores, estado mayor; sin olvidarnos de los grados de la tropa, cuya importancia real es mayor de lo que se pueda imaginar. Es interesante reparar en que todas estas partes se sienten copartícipes, incluso los estratos inferiores manifiestan una orgullosa conciencia de grupo, de la que deriva una «arrogancia» que a menudo los expone a las burlas y a los motes.

En el mundo moderno, la categoría de los intelectuales, entendida como tal, se ha ampliado de un modo inaudito. El sistema social democrático-burocrático ha elaborado grupos imponentes, no todos justificados por las necesidades sociales de producción, aunque sí justificados por las necesidades políticas del grupo fundamental dominante. La concepción loriana del «trabajador» improductivo (¿pero improductivo en referencia a quien?, ¿y en base a qué modo de producción?), podría en parte justificarse si se tiene en cuenta que estas masas explotan su posición para asignarse tajadas ingentes del rédito nacional. La

educación de masas ha estandarizado a los individuos, tanto en lo individual como en lo psicológico, lo que ha ocasionado los mismos fenómenos que en el resto de masas estandarizadas: una competencia que impone la necesidad de la organización profesional para la defensa, desempleo, superproducción académica, emigración, etcétera.

Existen diferencias entre de los intelectuales de tipo urbano y de tipo rural. Los intelectuales de tipo urbano han crecido conjuntamente con la industria y están unidos a su suerte. Su función se puede paragonar a la de los oficiales subalternos en el ejército: no tienen ninguna iniciativa autónoma en la construcción de los planes a seguir; relacionan y articulan a la masa instrumental con el empresario, elaboran la ejecución inmediata del plan de producción establecido por el estado mayor de la industria, y controlan las fases laborales elementales. En líneas generales los intelectuales urbanos están muy estandarizados; los altos intelectuales urbanos se confunden cada vez más con el verdadero y propio estado mayor industrial.

Los intelectuales de tipo rural son, en gran parte, «tradicionales», es decir vinculados con la masa social campesina y pequeño burguesa de ciudad (especialmente en los centros pequeños), y todavía sin transformar y movilizar por el sistema capitalista. Este tipo de intelectual pone en contacto la masa campesina con la administración estatal o local (abogados, notarios, etcétera) y por esta misma situación cumple una importante función políticosocial, porque la mediación profesional es difícilmente distinguible de la mediación política. En el campo, el intelectual (cura, abogado, maestro, notario, médico, etcétera) tiene un nivel de vida superior, o al menos diferente, al del campesino medio, y por ello representa un modelo social al que aspirar, escapar de la propia condición para mejorar. El campesino piensa siempre que al menos un hijo suyo podría llegar a ser intelectual (en especial cura), convertirse en un señor, y elevar así el grado social de la familia y facilitar su vida económica con los contactos que conseguirá entre los demás señores. La actitud del campesino hacia el intelectual es doble y parece contradictoria: admira la posición social del intelectual y en general del empleado del Estado, pero finge despreciarlo. Su admiración se entrelaza instintivamente con elementos de envidia y de rabia apasionada. No se podrá entender nada de la vida colectiva de los campesinos, y de los brotes e impulsos que en ella subyacen, si no se toma en consideración, y no se estudia concretamente y profundiza en esta subordinación efectiva a los intelectuales: cada desarrollo orgánico de las masas campesinas está unido, hasta cierto punto, a los movimientos de los intelectuales y depende de ellos.

Diferente es el caso de los intelectuales urbanos: los técnicos de fábrica no ejercen ninguna función política sobre las masas instrumentales, o al menos esta fase ya se ha superado. Puede que suceda justo lo contrario, que las masas instrumentales, al menos a través de sus propios intelectuales orgánicos, ejercen una influencia política sobre los técnicos.

El meollo de la cuestión sigue siendo la distinción entre intelectuales como categoría orgánica de cada grupo social fundamental, e intelectuales como categoría tradicional. Distinción de la que se derivan toda una serie de problemas y de posibles investigaciones históricas. El problema más interesante es el que se refiere, si se considera desde este punto de vista, al partido político moderno, sus orígenes reales, sus desarrollos, sus formas. ¿En que se convierte un partido político relacionado con el problema de los intelectuales? Es necesario hacer algunas distinciones:

1) Para algunos grupos sociales el partido político no es más que la manera de elaborar la categoría de intelectuales orgánicos. Se forman así y no pueden evitar formarse, dado los caracteres generales y las condiciones en que se instituyen, de vida y de desarrollo de un grupo social dado, directamente en el campo político y filosófico, aunque no en el campo de la técnica productiva (en el campo de la técnica productiva se forman los estratos que se corresponden a los «grados de tropa» en el ejército; los obreros cualificados y especializados de las ciudades y, en un modo más complejo, con los arrendatarios y rentistas del campo, pues el arrendatario y el rentista corresponden más bien al tipo artesanal, que corresponde al obrero cualificado en una economía medieval).

2) El partido político, para todos los grupos, es el mecanismo que cumple en la sociedad civil la misma función que cumple, en mayor medida y más sintética, el Estado en la sociedad política. Procura la articulación entre intelectuales orgánicos de un grupo determinado, el dominante, e intelectuales tradicionales. Esta función la cumple el partido precisamente por su función fundamental, que es la de elaborar a sus propios miembros, elementos de un grupo social que nace y y se desarrolla como «económico», hasta convertirlos en intelectuales políticos cualificados, dirigentes, organizadores de todas las actividades y las funciones inherentes al desarrollo orgánico de una sociedad integral, civil y política. Incluso se puede decir que, en su ámbito, el partido político cumple su función más plenaria y organizativa, en cuanto el Estado cumple la suya en ámbitos más vastos. Un intelectual que entra a formar parte del partido político de un determinado grupo social se confunde con los intelectuales orgánicos del grupo

mismo, se une estrechamente al grupo, cosa que no sucede, sino de forma muy parcial, a través de la participación en la vida estatal. Muchos intelectuales creen que el Estado, dado el peso imponente de la categoría, tiene tal vez consecuencias y complicaciones desagradables para el grupo económico fundamental, aunque en el fondo este grupo es realmente el Estado.

Debemos considerar a todos los miembros de un partido político como intelectuales, he aquí una afirmación que puede prestarse a la broma y a la caricatura, sin embargo, si reflexionamos, nada hay más exacto. Habrá que distinguir entre los grados, un partido podrá tener una mayor o menor composición del grado más alto o del más bajo, esto no es lo interesante: importa la función directiva y organizativa, es decir educativa, por tanto intelectual. Un comerciante no entra a formar parte de un partido para comerciar, ni un industrial para producir más y a menor coste, ni un campesino para aprender nuevos métodos para cultivar la tierra, aunque si bien algunos aspectos de estas exigencias del comerciante, del industrial y del campesino se pueden satisfacer desde el partido político (la opinión general contradice esto último, al afirmar que el comerciante el industrial, el campesino «politicastros» pierden más de lo que ganan, y son los peores de su categoría, algo que puede discutirse). Para tales fines, dentro de ciertos límites, existe el sindicato profesional en el que la actividad económico-corporativa del comerciante, del industrial, del campesino, encuentra un marco más adecuado. En el partido político los elementos de un grupo social económico superan este momento de su desarrollo histórico y se convierten en agentes de actividades generales, de carácter nacional e internacional. Esta función del partido político debería quedar mucho más clara desde un análisis histórico concreto de cómo se han desarrollado las categorías orgánicas y las categorías tradicionales de los intelectuales, ya sea en el terreno de las diferentes historias nacionales, ya sea en el del desarrollo de los varios grupos sociales más importantes en el marco de las diferentes naciones. En especial de aquellos grupos cuya actividad económica ha sido predominantemente instrumental.

La formación de los intelectuales tradicionales es el problema histórico más interesante. Está vinculada a la esclavitud en el mundo clásico, y a la posición de los libertos de origen griego y oriental en la organización social del Imperio Romano. Esta separación, no solo social, sino también nacional y racial, entre masas considerables de intelectuales y la clase dominante del Imperio Romano, se reproduce tras la caída del Imperio entre guerreros germánicos e intelectuales de origen romanizado, herederos de la categoría de los libertos. Estos fenómenos

se enlazan con el nacimiento y el desarrollo del catolicismo y de la organización eclesiástica, que durante muchos siglos domina la mayor parte de la actividad intelectual y ejercita el monopolio de la dirección cultural, con sanciones penales para quien pretende oponerse o incluso eludir el monopolio. En Italia se verifica el fenómeno, más o menos intenso según las épocas, de la función cosmopolita de los intelectuales de la península. Señalaré las diferencias que saltan inmediatamente a la vista en el desarrollo de los intelectuales en toda una serie de países, al menos los más notables, con la advertencia de que estas observaciones hay que examinarlas examinadas en profundidad (por otra parte, todas estas notas hay que considerarlas simplemente como inspiraciones y motivos para la memoria, que, más adelante, deben ser analizadas e investigadas).

En Italia el elemento central es justamente la función internacional y cosmopolita de sus intelectuales que es causa y efecto del estado de dispersión en el que permanece la península desde la caída del Imperio Romano hasta el 1870.

En Francia se da un tipo completo de desarrollo armónico de todas las energías nacionales, y en especial de las categorías intelectuales. Cuando en el 1789 un nuevo agrupamiento social emerge políticamente a la historia, está plenamente preparado para todas las funciones sociales, y de ahí la subsiguiente lucha por el dominio total de la nación, sin llegar a ninguna clase de compromiso esencial con las viejas clases, al contrario, subordinándolas a los propios fines. Las primeras células intelectuales del nuevo tipo nacen con las primeras células económicas: se influye en la propia organización eclesiástica (galicanismo, luchas precoces entre Iglesia y Estado). Esta enorme construcción intelectual explica la función de la cultura francesa en los siglos XVIII y XIX, función de irradiación internacional y cosmopolita y de expansión de carácter imperialista y hegemónica de modo orgánico, por lo tanto, totalmente diferente de la italiana, de carácter migratorio personal y disgregado, que no regresa a la base nacional para potenciarla, sino que al contrario, contribuye a imposibilitar la constitución de un sólido fundamento propio.

Algunos apuntes sobre Rusia: la organización política y económico-comercial la crean los normandos (Varegos), y la religiosa los griegos bizantinos; después los alemanes y los franceses llevan la experiencia europea a Rusia y proporcionan un primer esqueleto consistente en la histórica volubilidad rusa. Las fuerzas nacionales se muestran inertes, pasivas y receptivas, pero quizá precisamente por

eso asimilan completamente las influencias extranjeras y a los mismos extranjeros, rusificándolos. En el período histórico más reciente sucede el fenómeno inverso: una élite de personas entre las más activas, enérgicas, emprendedoras y disciplinadas, emigra al extranjero, asimila la cultura y las experiencias históricas de los países más progresistas de occidente, sin por ello perder los características esenciales de la propia nacionalidad, es decir, sin romper los vínculos sentimentales e históricos con el propio pueblo. Construido de tal modo su aprendizaje intelectual, vuelve al país, obligando al pueblo a un forzado despertar, a una marcha hacia adelante acelerada, quemando etapas. La diferencia entra esta élite y la importada de Alemania (por Pedro el Grande, por ejemplo) consiste en su carácter esencial nacional-popular: no puede asimilarse por la pasividad inerte del pueblo ruso, porque es, en sí misma, una enérgica reacción rusa a la propia inercia histórica.

En otro ámbito y en condiciones temporales y de localización muy diferentes, podemos hacer el parangón entre este fenómeno y el nacimiento de la nación americana (Estados Unidos): los inmigrantes anglosajones son también una élite intelectual, pero especialmente moral. Hablamos naturalmente de los primeros inmigrantes, de los pioneros, protagonistas de las luchas religiosas y políticas inglesas, vencidos, pero ni humillados ni abatidos en su país de origen. Llevan consigo a América, además de la energía moral y volitiva, un cierto grado de civilización, una cierta fase de la evolución histórica europea, que trasplantada en el suelo virgen americano por tales agentes, continúa el desarrollo de las fuerzas implícitas en su naturaleza, pero con un ritmo más rápido que en la vieja Europa, donde existen una serie de frenos (morales, intelectuales, políticos, económicos, incorporados en determinados grupos por las poblaciones, reliquias de regímenes pasados que se resisten a desaparecer) que se oponen a un proceso veloz y ralentizan cualquier iniciativa, diluyéndola en el tiempo y el espacio.

En Inglaterra el desarrollo es diferente al de Francia. El nuevo grupo social, que nace sobre la base del industrialismo moderno, tiene un sorprendente desarrollo económico-corporativo, pero procede a tientas en el campo intelectual-político. La categoría de intelectuales orgánicos es muy amplia, nacen también sobre el mismo terreno industrial que el grupo económico. En la esfera más elevada nos encontramos que la vieja clase terrateniente, que conserva la posición casi monopolística en lo económico, pierde la supremacía político-intelectual y es asimilada como «intelectuales tradicionales» y estrato dirigente del nuevo grupo en el poder. La vieja aristocracia terrateniente se une a los industriales con un tipo de sutura que en otros países es precisamente la que une a los intelectuales

tradicionales con las nuevas clases dominantes.

El fenómeno inglés aparece también en Alemania, junto a otros elementos históricos tradicionales. Alemania, como Italia, ha sido sede de una institución y de una ideología universal, supranacional (Sacro Imperio Romano Germánico) y ha proporcionado una gran cantidad de personal a la cosmópolis medieval, depauperando las propias energías internas y suscitando luchas que obviaban los problemas de organización nacional y mantenían la disgregación territorial del Medioevo. El desarrollo industrial se ha desarrollado bajo un caparazón semifeudal que ha durado hasta 1918, y los Junker han mantenido una supremacía político-intelectual mucho mayor que la del grupo equivalente de terrateniente en Inglaterra. Han sido los intelectuales tradicionales de los industriales alemanes, pero con privilegios especiales y con una fuerte conciencia de ser un grupo social independiente, basada en el hecho de que mantenían un notable poder económico sobre la tierra, mucho más «productiva» que en Inglaterra. Los Junker prusianos se asemejan a una casta sacerdotal-militar, que tiene un casi total monopolio de las funciones directivas-organizativas en la sociedad política, pero al mismo tiempo tiene una base económica propia y no depende exclusivamente de la generosidad del grupo económico dominante. Además, a diferencia de los terratenientes ingleses, los Junker constituían la oficialidad de un gran ejército permanente, que proporcionaba cuadros organizativos sólidos, favorables a la conservación de la conciencia de grupo y del mono-polio político (en el libro Parlamento y gobierno en el nuevo orden de Alemania de Max Weber se recogen muchos elementos que muestran como el monopolio político de los nobles ha impedido la elaboración de un personal político burgués amplio y experimentado, y como, dicha cuestión, ha sido la causa de las continuas crisis parlamentarias y de la disolución de los partidos liberales y democráticos. De ahí la importancia del Centro Católico y de la Socialdemocracia, que, en el período imperial, consiguieron elaborar un estrato parlamentario propio y directivo bastante notable).

En los Estados Unidos hay que señalar la ausencia, en cierta medida, de los intelectuales tradicionales y por tanto el equilibrio de los intelectuales en general. Se ha producido una formación masiva sobre la base industrial de todas las superestructuras modernas. La necesidad de un equilibrio no reside en el hecho de que es necesario fusionar los intelectuales orgánicos con los tradicionales, que no existen como categoría cristalizada y misoneísta, sino en el hecho que es necesario fundir en un único crisol nacional de cultura unitaria a culturas diversas, aportadas por los inmigrantes de diferentes orígenes

nacionales. La carencia de una amplia sedimentación de intelectuales tradicionales, como ocurre en los países provenientes de civilizaciones antiguas, explica en parte, ya sea la existencia de solo dos grandes partidos políticos, que en realidad podría reducirse a uno solo (cfr. con la Francia no solo de la posguerra, cuando la multiplicación de partidos se ha convertido en un fenómeno general) y justo lo contrario, la proliferación ilimitada de sectas religiosas (creo que han llegado a catalogarse más de doscientas; cfr. con Francia y las luchas cainitas que ha padecido el pueblo francés para mantener la unidad religiosa y moral).

Una manifestación interesante que no se ha estudiado todavía en los Estados Unidos es la formación de un número sorprendente de intelectuales negros, que absorben la cultura y la técnica americana. Se puede pensar en la influencia indirecta que estos intelectuales negros pueden ejercer sobre las masas subdesarrolladas de África y que dirección se les imprime si se verificasen alguna de estas hipótesis:

1) Que el expansionismo americano se sirve como agentes propios de los negros nacionales para conquistar los mercados africanos y extender el propio tipo de civilización (algo que ya ha sucedido hasta cierto grado, pero ignoro en qué medida).

2) Que las luchas para la unificación del pueblo americano se endurezcan de tal modo que obliguen al éxodo de los negros y al retorno a África de los elementos intelectuales más independientes y enérgicos y por tanto menos propensos a someterse a una posible legislación todavía más humillante de la costumbre que se observa actualmente.

Surgirían, por lo tanto, dos cuestiones fundamentales:

1) ¿Podría el inglés convertirse en la lengua culta de África, y unificar la existente miríada de dialectos?

2) Si este estrato intelectual posee una capacidad asimiladora y organizativa tal, puede ser capaz de convertir en «nacional» el actual sentimiento primitivo de raza despreciada, elevando el continente africano al mito y a la función de patria común de todos los negros.

Me parece que, por ahora, los negros de América deben albergar un espíritu de raza más negativo que positivo, suscitado por la lucha de los blancos para

aislarlos y deprimirlos. ¿Pero no ha sido este el caso de los judíos hasta finales del siglo XVIII? Una Liberia ya americanizada y con el inglés como lengua oficial podría convertirse en la Sión de los negros americanos, con la tendencia a erigirse como el Piamonte africano.

En Sudamérica y Centroamérica la cuestión de los intelectuales creo que debe examinarse teniendo en cuenta estas condiciones fundamentales. Tampoco en Sudamérica y Centroamérica existe una amplia categoría de intelectuales tradicionales, aunque la cuestión no se presenta en los mismos términos que en los Estados Unidos. Encontramos en la base del desarrollo de estos países el contexto de la civilización española y portuguesa del quinientos y el seiscientos, caracterizada por la Contrarreforma y por el militarismo parasitario. Las cristalizaciones resistentes todavía hoy en estos países son el clero y la casta militar, dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma que se daban en la madre patria europea. La base industrial es muy reducida y no ha desarrollado superestructuras complicadas: la mayor cantidad de intelectuales es de tipo rural y como domina el latifundio, con extensas propiedades eclesiásticas, estos intelectuales están vinculados al clero y a los grandes propietarios. La composición nacional está muy desequilibrada, incluso entre los blancos. Se complica por las grandes masas de indígenas que en algunos países son la mayoría de la población. Se puede decir en general que en estas regiones americanas existe aún una situación de Kulturkampf y de proceso Dreyfus, es decir, una situación en la que el elemento laico y burgués no ha conseguido que se subordinen a la política laica del Estado moderno los intereses y la influencia clerical y militar. Por ello y por oposición al jesuitismo, la Masonería tiene todavía una gran influencia, así como el tipo de organización cultural de la «Iglesia positivista». Los sucesos de estos últimos tiempos (noviembre 1930), de la Kulturkampf de calles de México a las insurrecciones militares-populares en Argentina, en Brasil, en Perú, en Chile, en Bolivia, demuestran la exactitud de estas observaciones.

Otros tipos de formación de las categorías intelectuales y de sus relaciones con las fuerzas nacionales los podemos encontrar en India, China o Japón. En Japón encontramos una formación del tipo inglés y alemán, es decir de una civilización industrial que se desarrolla en un envoltorio burocrático-feudal con características propias inconfundibles.

En China el fenómeno de la escritura es la expresión de la completa separación de los intelectuales del pueblo. En India y en China la enorme distancia entre los

intelectuales y el pueblo se manifiesta asimismo en el campo religioso. El problema de las diversas creencias y del diferente modo de concebir y practicar la misma religión entre los diversos estratos de la sociedad, especialmente entre el clero y los intelectuales y el pueblo, debería estudiarse en general, porque se manifiesta más o menos en todas partes, si bien en los países del Asia oriental tiene las manifestaciones más extremas. En los países protestantes la diferencia es relativamente pequeña (la multiplicación de las sectas se vincula con la exigencia de una sutura completa entre intelectuales y pueblo, lo que reproduce en la esfera de la organización superior todas las irregularidades de las concepciones reales de las masas populares). Es muy notable en los países católicos, pero en diferentes grados: menor en la Alemania católica y en Francia, mayor en Italia, especialmente en el Mezzogiorno y en las Islas; grandísima en la península ibérica y en los países de América latina. El fenómeno aumenta de envergadura en los países ortodoxos donde es necesario hablar de tres grados de la misma religión: la del alto clero y de los monjes, la del clero secular y la del pueblo. Resulta absurdo en Asia oriental, donde la religión del pueblo a menudo no tiene nada que ver con la de los libros, si bien las dos reciben el mismo nombre.

Otros aspectos sobre la cuestión de los intelectuales, además de los que hemos señalado más arriba. Sería conveniente hacer un informe orgánico, sistemático y razonado. Registro de las actividades de carácter prevalentemente intelectuales. Instituciones vinculadas a la actividad cultural. Método y problemas de método del trabajo intelectual y cultural, ya sea creativo o divulgativo. Escuela, academia, círculos de diverso tipo como instituciones de elaboraciones colegiales de la vida cultural. Revistas y periódicos como medios para organizar y difundir determinados tipos de cultura.

En la civilización moderna, en general, todas las actividades prácticas han llegado a ser tan complejas y las ciencias se han entrelazado tanto con la vida, que cada actividad práctica tiende a crear un grupo de intelectuales especializados de grado más elevado, que enseñan en estas escuelas. Junto al tipo de escuela que se podría llamar «humanista», que es la tradicional, y que tenía por objeto desarrollar en cada individuo la cultura general todavía indiferenciada, la potencia fundamental de pensar y de saber orientarse en la vida, se ha ido creando todo un sistema de escuelas particulares de varios grados, con ramas enteras de profesionales o para profesiones ya especializadas, caracterizadas con precisa singularidad. Podemos afirmar que la crisis educativa que hoy está provocando estragos, se vincula al hecho de que este proceso de

diferenciación y de particularización sucede de forma caótica, sin principios claros y precisos, sin un plan bien estudiado o fijado conscientemente. La crisis del programa y de la organización educativa, es el de la dirección general de una política de formación de los modernos cuadros intelectuales, es en gran parte un aspecto y una complicación de la crisis orgánica más extensa y general. La división fundamental de la escuela en clásica y profesional era un esquema racional: la escuela profesional para la clase instrumental, la clásica para las clases dominantes y para los intelectuales. El desarrollo de la base industrial, ya sea en la ciudad como en el campo, llega con una creciente necesidad de un nuevo tipo de intelectual urbano. Junto a la escuela clásica se desarrolló la técnica (profesional, pero no manual), lo que puso en discusión el principio mismo de la dirección concreta de la cultura general, de la dirección humanista de la cultura general fundada sobre la tradición greco-romana. Esta dirección, una vez cuestionada, puede considerarse condenada, porque su capacidad formativa se basaba en gran parte en el prestigio general e indiscutido, de una determinada forma de cultura.

Hoy la tendencia es abolir cualquier tipo de escuela «desinteresada» (no inmediatamente interesada) y «formativa», o de dejar solo una muestra para una pequeña élite de señores y de señoras que no tienen que pensar en un futuro profesional, y expandir cada vez más las escuelas profesionales especializadas, en las que el destino del alumno y su futura actividad están predeterminadas. La crisis tendrá una solución que racionalmente debe seguir este proceso: escuela común inicial de cultura general, humanista, formativa, que proporcione el desarrollo de la capacidad de trabajar manualmente (técnicamente, industrialmente) y el desarrollo de la capacidad del trabajo intelectual. De este tipo de escuela única, por medio de experiencias repetidas de orientación profesional, se pasará a una de las escuelas especializadas o al trabajo productivo.

Hay que tener en cuenta la tendencia actual en la que cada actividad práctica tiende a crear su propia una escuela especializada, así como cada actividad intelectual tiende a crear sus propios círculos de cultura, que asumen la función de instituciones postescolásticas especializadas y crean las condiciones que posibilitan mantenerse al corriente de los progresos que se verifican en la propia rama científica. La mayor parte de los órganos decisorios tienden a distinguir su actividad en dos aspectos «orgánicos», la deliberativa, que es esencial, y la técnico-cultural, por la que la cuestión sobre la que es necesario llegar a una resolución, primero se examina por expertos y se analiza científicamente. Esta

actividad ha creado todo un cuerpo burocrático con una nueva estructura, además de los cargos especializados de encargados que preparan el material técnico para los responsables que toman las decisiones, se crea, por tanto, un segundo cuerpo de funcionarios, más o menos «voluntarios» y desinteresados, escogidos en la industria, en la banca, en las finanzas. Es este uno de los mecanismos a través del cual la burocracia de carrera consiguió controlar los regímenes democráticos y parlamentarios. El mecanismo se va extendiendo orgánicamente, y absorbe en su círculo a los grandes especialistas de la actividad práctica privada, que así controla los regímenes y la burocracia. Se trata de un desarrollo orgánico necesario, que tiende a integrar al personal especializado en la técnica política con personal especializado en las cuestiones concretas de la administración de las actividades prácticas esenciales de las grandes y complejas sociedades nacionales modernas. Todo intento de eliminar estas tendencias desde el exterior, no produce más resultado que predicas moralistas y lamentos retóricos. Se impone la cuestión de modificar la preparación del personal técnico político, integrando su cultura según las nuevas necesidades, y de elaborar nuevos tipos de funcionarios especializados que, colegialmente, integren la actividad decisoria. El tipo tradicional del «dirigente» político, preparado solo para las actividades jurídico-formales, se transforma en un anacronismo y representa un peligro para la vida estatal: el dirigente debe tener el mínimo de cultura general técnica que le permita, sino «elaborar» autónomamente la solución justa, ser capaz de juzgar entre las soluciones ofrecidas por los expertos y escoger la justa desde el punto de vista «sintético» de la técnica política. Un tipo de escuela decisiva que intenta obtener la competencia técnica necesaria para actuar de forma realista se ha descrito en otro espacio, donde se habla de lo que sucede en ciertos consejos de redacción, que funcionan al mismo tiempo como redacciones y como círculos de cultura. El círculo critica comúnmente y contribuye así a la elaboración del trabajo individual de los redactores, cuya práctica se organiza según un plan y una división del trabajo racionalmente dispuesta. A través de las discusiones y la crítica común (compuesta por sugerencias, consejos, indicaciones metodológicas, crítica constructiva y mutuamente educativas) por lo que cada uno funciona como especialista en su materia para integrar la competencia colectiva. En realidad se consigue elevar el nivel medio de los redactores individuales, llegar a la altura o la capacidad del más preparado, asegurando a la revista una colaboración siempre seleccionada y orgánica. Además se crean las condiciones para el surgimiento de un grupo homogéneo de intelectuales preparados para producir una metódica actividad «libresca» (no únicamente de publicaciones ocasionales y de ensayos parciales, sino de trabajos orgánicos conjuntos). Indudablemente, en esta especie de

actividad colectiva, cada trabajo produce nuevas capacidades y posibilidades de trabajo: archivos, bibliografías, recopilaciones de obras fundamentales especializadas, etcétera. Exige una lucha rigurosa contra la costumbre y el diletantismo, las improvisaciones, las soluciones «oratorias» y declamatorias. El trabajo debe ser forzosamente por escrito, así como por escrito deben ser las críticas, en notas concisas y sucintas, lo que se puede conseguir distribuyendo a tiempo el material, etcétera. El escribir las notas y las críticas es un principio didáctico que se hace necesario por la exigencia de combatir la costumbre de la prolijidad, las declamaciones y el paralogismo creados por la oratoria. Este tipo de trabajo intelectual es necesario para que los autodidactas adquieran la disciplina de los estudios que procura una carrera universitaria regular, para taylorizar el trabajo intelectual. Asimismo, es útil el principio de los «ancianos de Santa Zita»36 de los que habla De Sanctis37 en sus recuerdos sobre la escuela napolitana de Basilio Puoti38: es decir, es útil una cierta «estratificación» de las capacidades y actitudes y la formación de grupos de trabajo bajo la dirección de los más expertos y desarrollados, que aceleran la preparación de los más rezagados y torpes.

Un punto importante en el estudio de la organización práctica de la escuela unitaria, es el que se refiere a la formación escolar en sus varios grados conforme a la edad y al desarrollo intelectualmoral de los alumnos, y a los objetivos que la escuela pretende alcanzar. La escuela unitaria o de formación humanista (entendiendo este concepto en sentido amplio y no solo en el tradicional) o de cultura general, debería tener como objetivo introducir a los jóvenes en la actividad social después de haber alcanzado cierto grado de madurez, cierta capacidad en la creación intelectual y práctica e iniciativa autónoma. La fijación de la edad escolar obligatoria depende de las condiciones económicas generales, pues estas pueden imponer a los jóvenes y a los niños cierta aportación productiva inmediata. La escuela unitaria exige que el Estado asuma los gastos, que hoy están a cargo de las familias, para el mantenimiento de los estudiantes, lo que transformaría el balance de los presupuestos del Ministerio de educación nacional de arriba a abajo, extendiéndolo y acrecentándolo de modo inaudito. La entera formación de la educación de las nuevas generaciones pasaría de privada a pública, pues solo así es posible incluir a todas las generaciones sin divisiones de grupos o de castas. Esta transformación de la actividad educativa exige un importante aumento en la organización práctica de la escuela, es decir de los edificios, del material científico, del cuerpo de enseñantes, etcétera. El profesorado especialmente debe aumentarse, porque la eficiencia de la escuela es tanto mejor e intensa cuanto

menor es la proporción de alumnos por maestro, lo que plantea otros problemas que no tienen una solución rápida o sencilla. Ni siquiera la cuestión de los edificios es simple, porque este tipo de escuela debería ser una escuela-colegio, con dormitorios, comedores, bibliotecas especializadas, aulas adaptadas para el trabajo de seminario, etcétera. Por ello, inicialmente, el nuevo tipo de escuela deberá y no podrá sino ser propia de grupos pequeños, de jóvenes seleccionados por concurso o designados, bajo su responsabilidad, por instituciones idóneas.
La escuela unitaria debería corresponder al período representado hoy por la elemental y la media, reorganizada no solo por el contenido y el método de enseñanza, sino también por la disposición de los varios grados de la etapa educativa. El primer grado elemental no debería ser de más de tres o cuatro años y, junto a la enseñanza de las primeras nociones «instrumentales» de la educación –leer, escribir, operaciones, geografía, historia–, debería desarrollar en especial la parte que hoy está olvidada de «derechos y deberes», es decir las primeras nociones del Estado y de la sociedad, como elementos primordiales de una nueva concepción del mundo que entra en conflicto con las concepciones proporcionadas por los diferentes ambientes sociales tradicionales, es decir las concepciones que podemos llamar folclóricas. El problema didáctico a resolver es el de suavizar y enriquecer la dirección dogmática que no puede dejar de ser característica de estos primeros años. El resto de la formación no debería durar más de seis años, de modo que a los quince o dieciséis años se debería poder completar todos los grados de la escuela unitaria. Se puede objetar que un curso tal es demasiado agotador a causa de su celeridad, pero es necesario si se quieren alcanzar efectivamente los resultados que la actual organización de la escuela se propone, pero no es capaz de lograr. El conjunto de la nueva organización deberá satisfacer a los alumnos para los que actualmente el curso es demasiado lento. ¿Quiénes son estos estudiantes? En una serie de familias, especialmente de los grupos intelectuales, los chicos encuentran en la vida familiar una preparación, una prolongación y una integración de la vida escolar, absorben, como se dice, del «ambiente», una cantidad de nociones y actitudes que facilitan la su trayectoria escolar propiamente dicha: ya conocen y desarrollan un conocimiento de la lengua literaria, es decir, el medio de expresión y del saber, técnicamente superior a los medios que poseen la media de la población escolar entre los seis y los doce años. De este modo los alumnos de la ciudad, por el solo hecho de vivir en la ciudad, han absorbido ya antes de los seis años una cantidad de nociones y actitudes que hacen más fácil, más productiva y más rápida la carrera educativa. En la organización interna de la escuela unitaria se deben crear al menos las más relevantes de estas condiciones. Además, es de suponer, que paralelamente a la escuela unitaria, debe desarrollarse una red de albergues

infantiles y otras instituciones en las que, incluso antes de la edad escolar, los niños se acostumbren a una cierta disciplina colectiva y adquieran nociones y actitudes preescolares. De hecho, la escuela unitaria debería organizarse como colegio, con una vida colectiva diurna y nocturna, liberada de las actuales formas de disciplina hipócrita y mecánica, y el estudio debería llevarse a cabo de forma colectiva, con la asistencia de maestros y de los mejores alumnos, incluso en las horas de estudio individual, etcétera.

El problema fundamental se plantea en la fase de la actual formación educativa que hoy representa el Liceo, y que no se diferencia en nada, como tipo de enseñanza, de las anteriores, excepto en el supuesto abstracto de una mayor madurez intelectual y moral por parte del alumno conforme a la mayor edad y a la experiencia previamente acumulada. De hecho, entre liceo y universidad, y entre la escuela real y propia y la vida existe un salto, no una verdadera solución de continuidad, no un paso racional de la cantidad (edad) a la cualidad (madurez intelectual y moral). De la enseñanza casi puramente dogmática, en la que la memoria juega un enorme papel, se pasa a la fase creativa o de trabajo autónomo e independiente. De la escuela con disciplina de estudio impuesta y controlada autoritariamente, se pasa a una fase de estudio o de trabajo profesional en la que la autodisciplina intelectual y la autonomía moral es teóricamente ilimitada. Y eso sucede justo después de la crisis de la pubertad, cuando el fragor de las pasiones instintivas y elementales no han cesado de luchar con los frenos del carácter y de la conciencia moral en formación. En Italia, además, donde en la universidad no se ha difundido la doctrina del «seminario», el paso es todavía más brusco y mecánico.

En la escuela unitaria la última fase se debe concebir, u organizar, como la fase decisiva en la que se tiende a crear los valores fundamentales del «humanismo», la autodisciplina intelectual y la autonomía moral necesaria para la posterior especialización, ya sea de carácter científico (estudios universitarios) ya sea de carácter inmediatamente práctico-productivo (industria, burocracia, organización de las transacciones, etcétera). El estudio y el aprendizaje de los métodos creativos en la ciencia y en la vida deben comenzar en esta última fase de la escuela, y no ser exclusivamente un monopolio de la universidad, o dejarse al azar de la vida práctica. Esta fase educativa debe contribuir a desarrollar el elemento de la responsabilidad autónoma en los individuos, ser una escuela creativa (es necesario distinguir entre escuela creativa y escuela activa, incluso en la forma proporcionada por el método Dalton39. Toda la escuela unitaria es escuela activa, si bien es necesario establecer límites a las ideologías libertarias

en este campo y reivindicar con una cierta energía el deber de las generaciones adultas, es decir del Estado, para «modelar» a las nuevas generaciones. Nos encontramos todavía en la fase romántica de la escuela activa, en la que los elementos de la lucha contra las escuelas mecánicas y jesuíticas se han dilatado excesivamente por razones de oposición y de polémica. Necesitamos entrar en la fase «clásica», racional, obtener en los fines que hay que lograr la fuente natural para elaborar los métodos y las formas. La escuela creativa es la culminación de la escuela activa: en la primera fase se busca disciplinar, por lo tanto igualar, obtener una cierta especie de «conformismo» que se puede llamar «dinámico»; en la fase creativa, sobre el fundamento alcanzado y la «colectivización» del tipo social, se pretende expandir la personalidad, ya convertida en autónoma y responsable, pero con una conciencia social sólida y homogénea. Escuela creativa no significa escuela de «inventores e innovadores», se indica una fase y un método de investigación y conocimiento, y no un «programa» predeterminado con la obligación de la originalidad y de la innovación a toda costa. Indica que el aprendizaje ocurre en especial por un esfuerzo espontáneo y autónomo del estudiante, y en el que el maestro ejercita solo una función de guía amistosa como sucede o debería suceder en la universidad. Descubrir por sí mismos, sin sugerencias o ayudas externas; una verdad es creación, aunque la verdad sea antigua, y demuestra la posesión del método, indica que de algún modo se ha entrado en la fase de madurez intelectual en la que se pueden descubrir nuevas verdades. Por ello en esta fase la actividad educativa fundamental se desarrollará en los seminarios, en las bibliotecas, en los laboratorios experimentales; en ella se recogerán las indicaciones orgánicas para la orientación profesional).

El advenimiento de la escuela unitaria significa el inicio de nuevas relaciones entre trabajo intelectual y trabajo industrial, no solo en la escuela, sino en toda la vida social. El principio unitario se reflejará en todos los organismos de la cultura, transformándolos y dándoles un nuevo contenido. El problema es la nueva función que podrán asumir las universidades y las academias. Hoy estas dos instituciones son independientes una de otra y las academias son el símbolo, a menudo por motivos ridículos, de la distancia entre la alta cultura y la vida, entre los intelectuales y el pueblo (por eso tuvieron cierta fortuna los futuristas en el primer periodo del Sturm und Drang antiacadémico, antitradicionalista, etcétera). En un nuevo contexto de relaciones entre vida y cultura, entre trabajo intelectual y trabajo industrial, las academias deberían convertirse en organizaciones culturales (de sistematización, expansión y creación intelectual) de esos elementos, que después de la escuela unitaria, pasarán a la labor

profesional, y un terreno de encuentro entre ellos y los universitarios. Los elementos sociales empleados en el trabajo profesional no deben caer en la pasividad intelectual, sino que deben tener a su disposición (por iniciativa colectiva y no de individuos, como reconocida función social orgánica de publica necesidad y utilidad) institutos especializados en todas las ramas de investigación y trabajo científico, en los cuales podrán colaborar, y en los que hallarán todos los subsidios necesarios para cualquier forma de actividad cultural que quieran emprender. La organización académica «deberá ser» reorganizada y reavivada de arriba abajo. Territorialmente habrá una centralización de competencias y de especializaciones: centros nacionales que se añadirán a las grandes instituciones existentes, secciones regionales y provinciales y círculos locales urbanos y rurales. Se dividirá por competencias científico-culturales, que estarán representadas en los centros superiores y no solo parcialmente en los círculos locales. Unificar los varios tipos de organización cultural existentes: academias, institutos de cultura, círculos filológicos, etcétera, integrando el trabajo académico tradicional, que se explica generalmente en la sistematización del saber pasado o en la pretensión de fijar una media de pensamiento nacional como guía de la actividad intelectual, con actividades unidas a la vida colectiva, al modo de la producción y del trabajo. Se supervisarán las convenciones industriales, la actividad de la organización científica del trabajo, los consejos experimentales de fábrica, etcétera. Se construirá un mecanismo para seleccionar y promover las capacidades individuales de las masas populares, a las que hoy se sacrifica y se extravían en errores y caminos sin salida. Cada círculo local debería tener, necesariamente, la sección de ciencias morales y políticas, y conjuntamente organizará las otras secciones especiales para discutir los aspectos técnicos de los problemas industriales, agrarios, de organización y racionalización del trabajo, de fábrica, agrícola, burocrático, etcétera. Congresos periódicos de diverso grado darán a conocer a los más capaces.

Sería de utilidad tener el elenco completo de las academias y del resto de organizaciones culturales existentes, y de los asuntos sobre los que generalmente tratan en sus trabajos, y que se publican en sus Actas: en gran parte se trata de cementerios de la cultura, aunque tienen una función en la psicología de la clase dirigente.

La colaboración entre estos organismos y las universidades convendrá que sea estrecha, así como con todas las escuelas superiores especializadas de todo género (militares, navales, etcétera). El objetivo es obtener una centralización y un impulso de la cultura nacional que sería superior al de la Iglesia Católica.

(Este esquema de organización del trabajo cultural según los principios generales de la escuela unitaria, deberá desarrollarse en todas sus vertientes minuciosamente, y servir de guía en la constitución incluso de los más elementales y simples centros de cultura, que deberán concebirse como un embrión y una molécula de todo el enorme entramado. Incluso las iniciativas que se saben transitorias y experimentales deberán pensarse con la posibilidad de que los absorba el esquema general, y al mismo tiempo ser elementos vitales que tienden a crear todo el esquema. Estudiar con atención la organización y el desarrollo del Rotary Club).

36 Se refiere a un órgano de máxima potestad reunido en Lucca para dirimir los desacuerdos entre los ciudadanos.

37 Francesco Saverio De Sanctis (1817-1883). Escritor, crítico literario, político, y ministro de educación.

38 Basilio Puoti (1782-1847). Fue un lexicógrafo y crítico literario.

39 Diseñado por Helen Parkhurs consiste en una teoría y enseñanza del aprendizaje que se caracteriza por el respeto a la individualidad del alumno para que realice su trabajo con total libertad y con responsabilidad. Se aplica a niños en la segunda infancia y adolescentes, que ya saben leer, escribir y calcular.

INTELECTUALES ORGÁNICOS

Y TRADICIONALES

CUADERNO 12, ENTRADA 3

Cuando se diferencia entre intelectuales y no intelectuales en realidad nos referimos solo a la función social inmediata de la categoría profesional de los intelectuales, es decir se tiene en cuenta la dirección en la que reside un mayor peso de la actividad profesional específica, si en la elaboración intelectual o en el esfuerzo muscular y nervioso. Esto significa que, si se puede hablar de intelectuales, no se puede hablar de no intelectuales, porque los no intelectuales no existen. Pero la propia relación entre esfuerzo de elaboración intelectual cerebral y esfuerzo muscular nervioso no es siempre la misma, por lo tanto, se obtienen grados diversos de específica actividad intelectual. No existe actividad humana de la que se pueda excluir toda intervención intelectual, no se puede separar el homo faber del homo sapiens. Todo hombre, al margen de su profesión, expresa algún tipo de actividad intelectual, es decir, es un «filósofo», un artista, un hombre con gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea consciente de conducta moral, por lo tanto, contribuye a sostener o a modificar una concepción del mundo, a suscitar nuevos modos de pensar. El problema de la creación de un nuevo grupo intelectual consiste, por tanto, en la elaboración crítica de la actividad intelectual que existe en cada uno en diversos grados de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo muscular nervioso hacia un nuevo equilibrio, y observando que el mismo esfuerzo muscular nervioso, en cuanto elemento de una actividad práctica general, renueva perpetuamente el mundo físico y social, y se convierte en el fundamento de una nueva e integral concepción del mundo. El tipo tradicional y vulgarizado del intelectual es el literato, el filósofo y el artista. Por ello los periodistas, que se consideran literatos, filósofos, artistas, creen ser también los «verdaderos» intelectuales. En el mundo moderno la educación técnica, estrechamente vinculada al trabajo industrial, incluso al más primitivo o poco cualificado, debe formar la base del nuevo tipo de intelectual. Sobre esta base ha trabajado el semanario Ordine Nuovo para desarrollar ciertas formas de nueva intelectualidad, y para determinar los nuevos conceptos. Esta no fue una razón menor de su éxito, porque dicho planteamiento correspondía a las aspiraciones latentes y era conforme al desarrollo de los modos reales de vida. El modo de ser del nuevo intelectual no puede consistir ya en la elocuencia, impulsora exterior y

momentánea de los afectos y de las pasiones, sino en mezclarse activamente con la vida práctica, como constructor, organizador, «persuasor permanente» y no un puro orador, y sin embargo superior al espíritu abstracto matemático. Desde la técnica-trabajo se alcanza la técnica-ciencia y la concepción humanista histórica, sin la cual se permanece como un mero «especialista» y no se llega a ser «dirigente» (especialista + político).

REFORMA INTELECTUAL O MORAL

CUESTIONES DE NOMENCLATURA

Y DE CONTENIDO

CUADERNO 11, ENTRADA 16

Una de las características de los intelectuales como categoría social cristalizada (es decir que se concibe a sí misma como continuación ininterrumpida de la historia, por lo tanto, independiente de la lucha de clases y no como expresión de un proceso dialéctico, por el que cada grupo social dominante elabora una propia categoría de intelectuales) es precisamente que se vincula, en la esfera ideológica, a una categoría intelectual precedente a través de una misma nomenclatura de conceptos. Cada nuevo organismo histórico (tipo de sociedad) crea una nueva superestructura, cuyos representantes especializados y abanderados (los intelectuales), no pueden sino ser ellos mismos concebidos como «nuevos» intelectuales, surgidos de la nueva realidad y no como herederos de la intelectualidad precedente. Si los «nuevos» intelectuales se consideran como continuación directa de la precedente inteligencia no son «nuevos» en absoluto; es decir, no están unidos al nuevo grupo social que representa orgánicamente la nueva situación histórica, sino que son un residuo conservador y fosilizado del grupo social históricamente superado (lo que por otra parte es lo mismo que decir que la nueva situación histórica no ha llegado todavía al grado de desarrollo necesario para tener la capacidad de crear nuevas superestructuras, sino que vive aún en el armazón corrupto de la vieja historia).

Debemos tener en cuenta que ninguna nueva situación histórica, aunque se deba a un cambio radical, transforma completamente el lenguaje, al menos en su aspecto externo, formal. El contenido del lenguaje forzosamente habrá cambiado, aunque sea difícil tener una conciencia precisa e inmediata de dicho cambio. El fenómeno es históricamente complejo, complicado por la existencia de diversas culturas típicas en los diversos estratos del nuevo grupo social, algunos de los cuales, en el terreno ideológico, están todavía absorbidos por la cultura de la situación histórica precedente, o incluso en las más recientemente superadas. Una clase, en la que algunos estratos se han estancado en la concepción ptolemaica del mundo, puede sin embargo ser la representante de una situación histórica muy progresista. Rezagados ideológicamente (o al menos en lo que respecta a algunos tramos de la concepción del mundo, que se presenta en ellos todavía disgregada e ingenua) estos estratos son sin embargo

avanzadísimos en la práctica, es decir, como función económica y política. Si el objetivo de los intelectuales es el de determinar y organizar la reforma moral e intelectual, es decir de adecuar la cultura a la función práctica, es evidente que los intelectuales «cristalizados» son conservadores y reaccionarios. Esto se deba a que, mientras el grupo social nuevo al menos siente estar escindido y separado del precedente, aquellos no sienten ni siquiera tal distinción, sino que piensan poder incorporar el pasado.

No es necesario que toda la herencia del pasado se rechace: hay «valores instrumentales» que no puede sino aceptarse integralmente para proseguir con su elaboración y clarificación. Pero, ¿cómo distinguir el valor instrumental del valor filosófico caduco que debe desecharse sin dudar? Sucede a menudo que porque se acepta un valor filosófico caduco de una determinada tendencia pasada, se rechaza después un valor instrumental de otra tendencia porque contrasta con la primera, aunque tal valor instrumental se demostrara útil para expresar el nuevo contenido histórico cultural.

Así ha sucedido con el término «materialismo», acogido con contenido pasado, y sin embargo el término «inmanencia» se ha rechazado porque en el pasado tenía una determinada connotación histórico cultural. La dificultad de adecuar la expresión literaria al contenido conceptual y de confundir las cuestiones de terminología con las cuestiones sustanciales y viceversa, es característica del diletantismo filosófico, de la carencia de sentido histórico en la comprensión de los diversos momentos de un proceso de desarrollo cultural, es decir de una concepción antidialéctica, dogmática, prisionera de los esquemas abstractos de la lógica formal.

El término «materialismo» en los primeros cincuenta años del siglo XIX debemos interpretarlo no solo en un significado técnico filosófico estricto, sino en un significado más extenso, que se ha ido asumiendo polémicamente en las discusiones de origen europeo, con el surgimiento y desarrollo victorioso de la cultura moderna. Se llamó materialismo a cada doctrina filosófica que excluyese la transcendencia del dominio del pensamiento, por tanto, a todo panteísmo e inmanentismo. También se llamó materialismo a cada planteamiento práctico inspirado en el realismo político, que se opusiera a ciertas corrientes degradadas del romanticismo político, como las doctrinas de Mazzini40, con mucha popularidad, y que no hablaban sino que de «misiones», de «ideales» y de otras nebulosidades vagas y abstracciones sentimentales similares. Incluso en las polémicas actuales de los católicos, el término materialismo se usa a menudo en

este sentido; materialismo es el opuesto de espiritualismo en sentido estricto, es decir, de espiritualismo religioso y por tanto se comprende en eso todo el hegelianismo y en general la filosofía clásica alemana, además del sensismo de la ilustración francesa. En los términos del sentido común, se llama materialismo a todo eso que intenta buscar en esta tierra, y no en el paraíso, el sentido de la vida. Cada actividad económica que sobrepasaba los límites de la producción medieval era «materialismo», porque parecía «un fin en sí mismo», la economía por la economía, la actividad por la actividad, así como hoy para el europeo medio es «materialista» América, porque el empleo de las máquinas y el volumen de las empresas y de los negocios excede un cierto límite que el europeo medio considera «correcto», ese dentro del cual no se mortifican las exigencias «espirituales». De este modo, hoy la polémica represalia medieval de la cultura feudal contra la burguesía en desarrollo la retoma la propia cultura burguesa europea actual contra un capitalismo más desarrollado que el europeo por una parte, y por otra actúan contra la actividad práctica de los grupos sociales subalternos para los cuales (inicialmente y por una entera época histórica, es decir hasta que ellos no construyan una propia economía y estructura social), la actividad no puede sino ser prevalentemente económica, o al menos expresarse en términos económicos y de estructura. Trazas de esta concepción del materialismo permanecen en el lenguaje alemán (en alemán geistlich significa también «clerical», o perteneciente al clero, así como en el ruso dukhoviez). Que dicha concepción es la que prevalece se puede deducir de numerosos escritores de la filosofía de la praxis, para los cuales, justamente, la religión, el teísmo, etcétera, son los puntos de referencia para reconocer los «materialistas consecuentes».

Una de las razones, y quizá la más importante de la reducción al materialismo metafísico tradicional del materialismo histórico, hay que buscarla en que el materialismo histórico no podía ser más que una fase prevalentemente crítica y polémica de la filosofía, mientras se existía la necesidad de un sistema ya completo y perfecto. Los sistemas completos y perfectos son siempre obra de filósofos individuales, y en ellos, junto a la parte históricamente actual, es decir correspondiente a las contemporáneas condiciones de vida, existe siempre una parte abstracta, «ahistórica», en el sentido de que está unida a las precedentes filosofías, y responde a necesidades exteriores y pedantescas de arquitectura del sistema, que no se debe a idiosincrasias personales. Por ello la filosofía de una época no puede ser el resultado de ningún sistema individual o de tendencia, sino que es el conjunto de todas las filosofías individuales y de tendencia, más las opiniones científicas, más la religión, más el sentido común. ¿Se puede formar

un sistema de tal género artificialmente? ¿Mediante individuos y grupos? La actividad crítica es el único camino posible, especialmente en el sentido de plantear y resolver críticamente los problemas que se presentan como expresión del desarrollo histórico. Pero el primero de estos problemas que es necesario establecer y comprender es el siguiente: que la nueva filosofía no puede coincidir con ningún sistema del pasado, se llame como se llame. Identidad de términos no significa identidad de conceptos.

Un libro importante para estudiar esta cuestión es Historia del materialismo de Lange. La obra estará más o menos desfasada, a causa de los próximos estudios sobre los autores materialistas, pero su importancia cultural permanece intacta desde este punto de vista. Ha sido la referencia para informarse de los predecesores y para obtener los conceptos fundamentales del materialismo, para toda una serie de partidarios del materialismo histórico. Podemos decir que, esquemáticamente, ha sucedido lo siguiente: se ha partido del presupuesto dogmático de que el materialismo histórico no es más que el materialismo tradicional revisado y corregido (corregido con la «dialéctica», que se asume de este modo como un capítulo de la lógica formal y no como una lógica en sí misma, es decir como una teoría del conocimiento). Se examina en el libro de Lange en que ha consistido el materialismo tradicional, y los conceptos de este se presentan como conceptos del materialismo histórico. Podemos concluir por tanto que la mayor parte de la construcción intelectual que se presenta bajo la etiqueta de materialismo histórico, la ha elaborado Lange y nadie más. Es por ello que el estudio de esta obra presenta un gran interés cultural y crítico, además Lange es un historiador concienzudo y perspicaz, que tiene del materialismo un concepto preciso, definido y delimitado, y por ello, con gran estupor y casi indignación de algunos (como Plejánov), no considera materialista ni el materialismo histórico ni la filosofía de Feuerbach. Se puede notar en este libro como la terminología es convencional, pero tiene su importancia para determinar errores y desviaciones cuando se olvida que es necesario recurrir a las fuentes culturales para identificar el valor exacto de los conceptos, pues es como vino viejo en odres nuevos. Por otra parte, es sabido que el fundador de la filosofía de la práctica no ha calificado nunca su pensamiento de «materialista», y que, al hablar del materialismo francés, lo critica y afirma que la crítica debe ser más aguda. Por ello no adopta nunca la fórmula de «dialéctica materialista» sino «racional», en contraposición a «mística», es decir da al término racional un significado preciso.

Sobre esta cuestión hay que retomar lo que escribió Antonio Labriola en sus

ensayos. De la Historia del materialismo de Lange se había anunciado una traducción italiana en la editorial Athena de Milán y ha salido una recientemente en la editorial Monanni de Milán.

40 Giuseppe Mazzini (1805-1872). Padre de la unificación italiana.

BLOQUE HISTÓRICO

ENTE GOBERNANTES Y GOBERNADOS

CUADERNO 11, ENTRADA 67

Paso del saber al comprender, al sentir, y viceversa, del sentir al comprender, al saber. El elemento popular «siente», pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual «sabe», pero no siempre comprende o especialmente «siente». Los dos extremos son por tanto la pedantería y el filisteísmo por un lado, y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. No es que el intelectual no pueda ser apasionado, al contrario, la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo y la demagogia desenfrenada. El error del intelectual consiste «en creer» que se puede saber sin comprender, y especialmente sin sentir y sin ser apasionado (no solo del saber en sí, sino del objeto de saber), es decir, que el intelectual pueda ser un intelectual (y no un puro pedante) si se distingue y separa del pueblo-nación, o sea sin sentir las pasiones elementales del pueblo, y por tanto comprenderlo, y por ello explicarlo y justificarlo en la determinada situación histórica; vinculándolo dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo, científica y coherentemente elaborada, por tanto el «saber». No se hace política-historia sin esta pasión, es decir sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo las relaciones del intelectual con el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o en un sacerdocio (el así llamado centralismo orgánico). Si la relación entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados, es dada por una adhesión orgánica en la que el sentimiento-pasión se convierte en comprensión y por tanto en saber (no mecánica, sino vitalmente), solo entonces la relación es de representación real y acontece el intercambio de elementos individuales entre gobernados y gobernantes, entre dirigidos y dirigentes, se realiza la vida en conjunto que es la única fuerza social, se crea el «bloque histórico». De Man «estudia» los sentimientos populares, no empatiza con ellos para guiarlos y conducirlos a una catarsis de civilización moderna: su posición es la del estudioso del folklore que tiene continuamente miedo de que la modernidad destruya el objeto de su ciencia. Por otra parte, en su libro se nota el reflejo pedantesco de una exigencia real: que los sentimientos populares se conozcan y estudien tal y como se presentan objetivamente, y no como residuos inertes del

movimiento histórico.

HEGEMONÍA

HEGEMONÍA Y DEMOCRACIA

CUADERNO 8, ENTRADA 191

De todos los significados de democracia, el más realista y concreto se puede deducir al enlazarlo con el concepto de hegemonía. En el sistema hegemónico, existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la medida en que (el desarrollo de la economía, y por tanto) la legislación (que expresa tal desarrollo) favorece el paso (molecular) de los grupos dirigidos al grupo dirigente. En el Imperio Romano existía una democracia imperial-territorial en la concesión de la ciudadanía a los pueblos conquistados, etcétera, no podía existir democracia en el feudalismo por la constitución de grupos cerrados, etcétera.

HEGEMONÍA (SOCIEDAD CIVIL)

Y DIVISIÓN DE PODERES

CUADERNO 6, ENTRADA 81

La división de poderes y toda la discusión a raíz de su concreción y la dogmática jurídica nacida por su aparición, son el resultado de la lucha entre (la) sociedad civil y la sociedad política de un determinado periodo histórico, con un cierto equilibrio inestable de las clases, determinado por el hecho de que ciertas categorías de intelectuales (al servicio directo del Estado, especialmente burocracia civil y militar) están todavía demasiado vinculadas a las viejas clases dominantes. Se verifica en el interior de la sociedad lo que Croce llama el «perpetuo conflicto entre Iglesia y Estado», en el que la Iglesia adopta la función de representar a la sociedad civil en su conjunto (mientras no es más que un elemento bastante menos importante) y el Estado la función de todo intento de cristalizar permanentemente un determinado estado de desarrollo, una determinada situación. En este sentido la Iglesia misma puede convertirse en Estado y el conflicto puede manifestarse entre sociedad civil laica y laicista y el Estado-Iglesia (cuando la Iglesia se convierte en una parte integrante del Estado, de la sociedad política monopolizada por un determinado grupo privilegiado que añade a la Iglesia para sostener mejor su monopolio con el apoyo de esa zona de la sociedad civil representada por la Iglesia). Es de una importancia esencial la división de poderes para el liberalismo político y económico: todas las ideologías liberales, con su fuerza y debilidad, se pueden encapsular en el principio de la división de poderes, y ahí es donde aparece la fuente de la debilidad del liberalismo: la burocracia. Esta es la cristalización del personal dirigente que ejercita el poder coercitivo, y que en un cierto momento se convierte en casta. De ahí nacen las reivindicaciones populares de la elegibilidad de todos los cargos, reivindicación del liberalismo extremo y al mismo tiempo su disolución (principio de la constitución permanente, etcétera: en las repúblicas la elección por un período del jefe del Estado da una satisfacción ilusoria a esta reivindicación popular elemental).

Unidad del Estado en la división de poderes: el Parlamento está más vinculado a la sociedad civil, el poder judicial entre Gobierno y Parlamento, representa la continuidad de la ley escrita (incluso contra el Gobierno). Naturalmente los tres poderes son también órganos de hegemonía política, pero en diferente medida:

1) Parlamento;

2) Magistratura;

3) Gobierno.

Hay que señalar que en la opinión pública causa una impresión especialmente desastrosa las deficiencias de la administración de Justicia: el aparato hegemónico es más sensible en este sector, al cual pueden vincularse la arbitrariedad de la policía y de la administración política.

SIN TÍTULO

CUADERNO 10, ENTRADA 7

Definición del concepto de historia ético-política. Se observa que la historia ético-política es una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía, de la dirección política, del consenso en la vida y en el desarrollo de las actividades del Estado y de la sociedad civil. El planteamiento de Croce del problema historiográfico reproduce su enfoque del problema estético; el momento ético-político es en la historia lo que el momento de la «forma» es en el arte; es la «poética» de la historia, la «catarsis» de la historia. Pero las cosas no son tan simples en la historia como en el arte. En el arte la producción «poética» se concreta perfectamente en un mundo cultural personalizado, en el cual puede admitirse la identificación de contenido y forma, y la llamada dialéctica de los opuestos en la unidad del espíritu (se trata tan solo de traducir en lenguaje historicista el lenguaje especulativo, y en saber si este lenguaje especulativo tiene un valor instrumental concreto que sea superior a los precedentes valores instrumentales). Pero en la historia y en la producción de la historia la representación «individualizada» de los estados y de las naciones es una mera metáfora. Las «distinciones» que en tales representaciones es necesario hacer no son, y no se pueden presentar, «especulativamente», bajo el riesgo de caer en una nueva forma de retórica y en una nueva especie de «sociología», que por ser «especulativa» no sería más que una abstracta y mecánica sociología. Estas existen como distinción de grupos «verticales» y como estratificaciones «horizontales», es decir como una coexistencia y yuxtaposición de civilizaciones y culturas diversas, ligadas por la coerción estatal y organizadas culturalmente en una «conciencia» moral, contradictoria y al mismo tiempo «sincrética». En este punto es necesaria una crítica de la concepción crociana del momento político como momento de la «pasión» (inconcebible una «pasión» permanente y sistemática), su negación de los «partidos políticos» (que son la manifestación concreta de la inconcebible constancia pasional, la prueba de la contradicción íntima del concepto «política-pasión») y por tanto la imposibilidad de explicar los ejércitos permanentes y la existencia organizada de la burocracia militar y civil, y la necesidad para Croce y para la filosofía crociana de la matriz del «actualismo»41 gentiliano. De hecho, solo en una filosofía ultra especulativa como el actualismo, encuentra la filosofía crociana las contradicciones e

insuficiencias una composición formal y verbal, al mismo tiempo el actualismo muestra del modo más evidente el carácter poco concreto de la filosofía de Croce, así como el «solipsismo» documenta la íntima debilidad de la concepción subjetiva-especulativa de la realidad. Que la historia ético-política sea la historia del momento de la hegemonía se puede ver en toda una serie de escritos teóricos de Croce (y no solo en los contenidos del volumen Etica e politica); de estos escritos será necesario un análisis pormenorizado. Puede advertirse especialmente por algunas alusiones dispersas sobre el concepto de Estado. En algún escrito Croce ha afirmado que no siempre es necesario buscar el «Estado» allá donde encontraríamos las instituciones oficiales; puede que en realidad lo encontráramos en los partidos revolucionarios: la afirmación no es paradójica según la concepción Estado-hegemonía-conciencia moral, porque puede de hecho suceder que la dirección política y moral del país en una determinada coyuntura no la ejerza el gobierno, sino una organización «privada», e incluso un partido revolucionario. Sin embargo, no es difícil demostrar lo arbitraria que es la generalización que hace Croce de esta observación del sentido común.

El problema más importante que hay que discutir en este párrafo es el siguiente: si la filosofía de la praxis excluye la historia ético-política, es decir si no reconoce la realidad de un momento de la hegemonía, ni da importancia a la dirección cultural y moral, y juzga como «apariencia» los hechos de la superestructura. Se puede decir que la filosofía de la praxis no solo no excluye la historia ético-política, al contrario, la fase más reciente del desarrollo de esta consiste en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal, y en la «valorización» del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a los estrictamente económicos y los estrictamente políticos. Croce comete un gran error al no aplicar a la crítica de la filosofía de la praxis los criterios metodológicos que aplica al estudio de corrientes filosóficas mucho menos importantes y significativas. Si emplease estos criterios podría reparar en que el juicio contenido en el término «apariencias» para las estructuras, no es más que el juicio de la historicidad expresado por él mismo, polemizando con las concepciones dogmáticas populares y por tanto con un lenguaje «metafórico» adaptado al público al que está destinado. La filosofía de la praxis criticará, por lo tanto, como indebida y arbitraria la reducción de la historia a mera historia ético-política, pero no la excluirá. La oposición entre el crocismo y la filosofía de la praxis hay que buscarla en el carácter especulativo del crocismo.

Si fuese cierto, de modo genérico, que la historia de Europa en el siglo XIX ha

sido la historia de la libertad, toda la historia precedente habría sido asimismo genéricamente historia de la autoridad; todos los siglos precedentes habrían sido de un mismo color gris e indistinto, sin desarrollos, sin luchas. Además: un principio hegemónico (ético-político) triunfa tras haber vencido a otro principio (y haberlo asumido como un momento suyo, como diría Croce). Pero ¿por qué lo vencerá?, ¿por sus dotes intrínsecas de carácter «lógico» y racional abstracto? No investigar las razones de esta victoria significa hacer historia exteriormente descriptiva, sin revelarnos nexos necesarios y causales. Incluso el Borbón representaba un principio ético-político, encarnaba una «religión» que contaba entre sus fieles a los campesinos y los miserables. Siempre ha habido, por tanto, una lucha entre dos principios hegemónicos, entre dos «religiones», y es necesario describir no solo la expansión triunfal de una de ellas, sino justificarla históricamente. Conviene explicar por qué en el 1848 los campesinos croatas combatieron contra los liberales milaneses, y los campesinos lombardos y venecianos combatieron contra los liberales vieneses. Entonces el nexo real ético-político entre gobernantes y gobernados era la persona del emperador o del rey (abbiamo scritto'n bronte, evviva Francische seconde!42), como más tarde el nexo será no el del concepto de libertad, sino el concepto de patria y de nación. La «religión» popular que sustituye el catolicismo (o mejor dicho, se combina con él) es el «patriotismo», y el nacionalismo. He leído que durante el affaire Dreyfus un científico francés, masón y ministro, dijo explícitamente que su partido quería aniquilar la influencia de la Iglesia en Francia, y como la multitud requería de un nuevo fanatismo (los franceses usan en política el término «mystique») se habría introducido la exaltación del sentimiento patriótico. Hay que recordar, por último, el significado que asume el término «patriota» durante la Revolución francesa (significó «liberal» pero con un significado concreto nacional), y como este, a través de las luchas del siglo XIX se ha ido sustituyendo por el término «republicano», a causa del nuevo significado asumido por el término patriota, que se ha convertido en monopolio de los nacionalistas y de las derecha en general. Que el contenido concreto del liberalismo popular haya sido el concepto de patria y de nación se puede comprobar en el hecho de que haya desembocado en nacionalismo, y en la lucha contra el nacionalismo, ya sea por parte de Croce, representante de la religión de la libertad, como por el representante del catolicismo.

41 El actualismo deriva de reducir toda la realidad a espíritu, y de entender el espíritu como acto no en el sentido aristotélico sino al contrario, como realidad que es en cuanto se hace.

42 ¡Hemos escrito en bronce, viva Francisco II!

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

CUADERNO 7, ENTRADA 33

Producción de (nuevas) Weltanshauungen43, que enriquecen y alimentan la cultura de una edad histórica y producción dirigida filosóficamente según las Weltanshauungen originales. Marx es un creador de Weltanshauung, pero ¿cuál es la posición de Illich? ¿es puramente subordinada y subalterna? La explicación se encuentra en el propio marxismo –ciencia y acción–. La transición de la utopía a la ciencia y de la ciencia a la acción (recordar el opúsculo de Carlo Radek44). La fundación de una clase dirigente (es decir de un Estado) equivale a la creación de una Weltanshauung. ¿La expresión de que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana: como se debe entender?, ¿no quería indicar Marx el servicio histórico de su filosofía transformada en teoría de una clase que devendría Estado? Para Illich esto ocurrió en un territorio determinado. He indicado en otra parte la importancia filosófica del concepto y del hecho de hegemonía, debida a Illich. La realización de la hegemonía significa la crítica efectiva de una filosofía, su dialéctica real. Cfr. lo que escribe Graziadei en la introducción de Prezzo e sovraprezzo: sitúa a Marx como unidad de una serie de grandes científicos. Error fundamental: ninguno de los otros ha producido una concepción del mundo original e integral. Marx inicia intelectualmente una edad histórica que durará probablemente siglos, hasta la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada. Solo entonces su concepción del mundo será superada (concepción de la necesidad, «superada» por la concepción de la libertad). Hacer un paralelismo entre Marx e Illich para concluir una jerarquía es estulticia ociosa. Expresan dos fases: ciencia-acción, que «son» homogéneas y heterogéneas al mismo tiempo. De tal modo, históricamente, sería absurdo un paralelismo entre Cristo y San Pablo: Cristo-Weltanshauung, San Pablo-organización, acción, expansión de la Weltanshauung. Ambas son necesarias en la misma medida y son de la misma altura histórica. El cristianismo podría llamarse, históricamente, cristianismo-paulismo, lo que sería la expresión más exacta (solo la creencia en la divinidad de Cristo ha impedido tal caso, pero esta creencia es también en sí misma solo un elemento histórico, y no teórico).

43 Visiones del mundo.

44 Karl Berngárdovich Rádek, pseudónimo de Karol Sobelsohn (1885-1939). Revolucionario y político soviético.

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO

DE LA FILOSOFÍA

CUADERNO 10, ENTRADA 12

La proposición incluida en la Introducción a la Crítica de la economía política que indica que los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías debe considerarse como una afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. De ello se deduce que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también una aplicación gnoseológica. En este ámbito hallamos el mayor aporte teórico de Illich a la filosofía de la praxis. Illich logró que la filosofía (como filosofía) avanzara en cuanto hizo avanzar la doctrina y la práctica política. La elaboración de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de comprensión, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico. En lenguaje crociano: cuando se consigue introducir una nueva moral conforme a una nueva concepción del mundo, se logra introducir también tal concepción, es decir se determina una entera reforma filosófica.

CRITERIOS METODOLÓGICOS

CUADERNO 22, ENTRADA 5

La unidad histórica de las clases dirigentes se realiza en el Estado, y su historia es esencialmente la historia de los estados y de los grupos de estados. Pero no hay que creer que tal unidad es puramente jurídica y política, aunque esta forma de unidad tenga su importancia más allá del punto de vista formal: la unidad histórica fundamental, por su concreción, es el resultado de las relaciones orgánicas entre Estado o sociedad política y «sociedad civil». Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse hasta que no puedan convertirse en «Estado»: su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función «fragmentada» y discontinua de la historia de la sociedad civil y, por tal cometido, de la historia de los estados o grupos de estados. Será conveniente estudiar por tanto:

1) La formación objetiva de los grupos subalternos, su establecimiento y sediciones que se constatan en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen en los grupos sociales preexistentes, de los que conservan por un cierto tiempo la mentalidad, la ideología y los objetivos;

2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, las tentativas de influir sobre los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias, y las consecuencias que tales tentativas tienen para determinar procesos de descomposición y de renovación o nueva formación;

3) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consenso de los grupos subalternos;

4) las formaciones propias de los grupos subalternos para las reivindicaciones de carácter limitado y parcial;

5) las nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos pero en los viejos contextos;

6) las formaciones que afirman la autonomía integral, etcétera.

La lista de estas fases puede ser todavía más precisa con fases intermedias o con combinación de más fases. El historiador debe señalar y justificar la línea de desarrollo hacia la autonomía integral, desde las fases más primitivas, debe señalar cada manifestación del soreliano «espíritu de escisión». Por ello, también la historia de los partidos subalternos es muy compleja, y sobre las actitudes de los grupos dominantes debe incluir las repercusiones de las actividades más eficaces, porque están apoyadas por el Estado, de los grupos dominantes sobre los subalternos y sus partidos. Entre los grupos subalternos uno ejercitará o intentará ejercitar una cierta hegemonía a través de un partido, por ello es conveniente prestar atención al desarrollo de todos los partidos en cuanto incluyen elementos del grupo hegemónico o de otros grupos subalternos que padecen tal hegemonía. Muchos cánones de investigación histórica se pueden construir mediante el examen de las fuerzas innovadoras italianas que guiaron el Risorgimento nacional: estas fuerzas toman el poder, se unifican en el Estado moderno italiano, luchan contra determinadas fuerzas ayudadas por determinados aliados; para convertirse en Estado debían subordinarse o eliminar a unas y obtener el consenso activo o pasivo de las otras. El estudio del desarrollo de estas fuerzas innovadoras de grupos subalternos a grupos dirigentes y dominantes debe por tanto investigar, e identificar, las fases a través de las cuales han adquirido la autonomía en el enfrentamiento de los enemigos a abatir, y la adhesión de los grupos que los han ayudado activa o pasivamente, en cuanto todo este proceso era necesario para que se unificasen en Estado. El grado de conciencia histórico-política que habían alcanzado progresivamente estas fuerzas innovadoras en las diversas fases, se mide con estos dos parámetros, y no solo en base a su distancia con las fuerzas precedentemente dominantes. Por lo general se recurre solo a este criterio y se obtiene una historia unilateral o tal vez no se entiende nada, como en el caso de la historia de la península en la era de las Comunas en adelante. La burguesía italiana no supo unificar en torno a sí al pueblo y esta fue la causa de sus derrotas y de la interrupción en su despliegue. También en el Risorgimento tal egoísmo estrecho impidió una revolución rápida y vigorosa como la francesa. Esta es una de las cuestiones más importantes y la causa de las dificultades más graves al hacer la historia de los grupos sociales subalternos y por tanto la historia de los estados.

BIBLIOGRAFÍA

Angelino, C. (2014). Gramsci al tempo de «L'Ordine nuovo» (1919-1920): Un intellettuale di vedute europee. Roma: Eir.

Basile, L. (2016). Scienza politica e forme dell'egemonia: Intorno al problema della classe dirigente in Mosca, Saonara: Il Prato.

Cospito, G. (2015). Introduzione a Gramsci. Genova: Il Nuovo Melangolo.

d'Orsi, A. (2018). Gramsci: Una nuova biografia, Milano: Feltrinelli Editore.

Filippini, M. (2015). Una politica di massa : Antonio Gramsci e la rivoluzione della società. Roma: Carocci.

Fiori, G. (2008). Vita di Antonio Gramsci, Bari: Editori Laterza.

Frosini, F. (2009). Da Gramsci a Marx: Ideologia, verità e politica. Roma: DeriveApprodi.

Fusaro, D. (2015). Antonio Gramsci: La passione di essere nel mondo, Milano: Feltrinelli.

Ghetti, N. (2014). Gramsci nel cieco carcere degli eretici. Roma: L’Asino d’Oro edizoni.

Giacomini, R. (2014). Il giudice e il prigioniero: Il carcere di Antonio Gramsci. Roma: Castelvecchi.

Horkheimer, M. (2000). Anhelo de justicia. Madrid: Trotta

Izzo, F. (2009). Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci. Roma: Carocci.

La Porta, L. (2010). Antonio Gramsci e Hannah Arendt. Per amore del mondo grande, terribile e complicato. Roma: Aracne.

Laporta, L. y Prestipino, G. (2014). I Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Roma: Carocci editori.

Liguori, G. (2012). Gramsci Conteso. Roma: Editori Riuniti.

Liguori, G. y Voza P. a cura di (2009). Dizionario gramsciano 1926-1937. Roma: Carocci.

Losurdo, D. (1997). Antonio Gramsci dal liberalismo al «Comunismo critico». Roma: Gamberetti

Maltese, P. (2010). Letture pedagogiche di Antonio Gramsci. Roma: Anicia.

Manacorda, M. (2015). Il principio educativo in Gramsci: Americanismo e conformismo. Roma: Armando.

Sacristán, M. (1983). Sobre Marx y marxismo Panfletos y materiales. Barcelona: Icaria

Sacristán, M. (1998). El orden y el tiempo Introducción a la obra de Antonio Gramsci. Madrid: Trotta

Sacristán, M. (2004). De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón, Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal. Madrid: Los libros de la Catarata.

Vacca, G. (1991). Gramsci e Togliatti. Roma: Editori Riuniti.

Vacca, G. (1999). Appuntamenti con Gramsci. Introduzione allo studio dei Quaderni del carcere. Roma: Carocci.

Vacca, G. (2014). Togliatti e Gramsci raffronti. Pisa: Pacinieditori.

Vacca, G. (2014). Vita e pensieri di Antonio Gramsci. Torino: Einaudi.

Vacca, G. a cura di (1999). Gramsci e il Novecento, 2 voll. Roma: Carocci.

ÍNDICE

· ALIOS · VIDI ·

· VENTOS · ALIASQUE ·

· PROCELLAS ·